سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

مـركـز نهــوض للـدراسـات والنشــر

تنويعات التجربة الدينية

تأليف:
ويليام جيمس

ترجمة:
إسلام سعد - علي رضا



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

تنويعات
التجربة الدينية

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي ـ عائلة الزميع في الكويت ـ وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

تنويعات التجربة الدينية

تأليف:
ويليام جيمس

ترجمة:
إسلام سعد - علي رضا



الكتاب: تنويعات التجربة الدينية
المؤلف: ويليام جيمس
المترجم: إسلام سعد ـ علي رضا
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

جيمس، ويليام.

تنويعات التجربة الدينية/ تأليف: ويليام جيمس، ترجمة: إسلام سعد ـ علي رضا.
(٥٧٦)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 022 - 8

١. تنويعات التجربة الدينية. ٢. الدين. ٣. الدراسات الدينية والفلسفية. ٤. سمات الحياة الدينية. أ. سعد، إسلام ـ رضا، علي (مترجمان). ب. العنوان.

ترجمة حصرية مأذون بها من الناشر لكتاب:

THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE
By
WILLIAM JAMES

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الإهداء

إلـى أمّـي (الـتـي سـأذكـرهـا فـي قـلـبـي لـلأبـد)، وعـلـي مـبـروك (أستاذ وأب وأخ دعمني في أكثر لحظات حياتي إظلامًا)، ونصر حامد أبو زيد (عقل دفعني لأفكّر فيما وراء مخاوفي، وابتسامته الطفوليّة التي جعلتني ساعيًا لأبتسم يومًا ما مثله).

إسلام سعد

إلـى أبـي الـذي عـلّـمـنـي صـوتـه الـعـدل، وإلـى أمـي الـتـي عـلّـمـتـنـي عيناها الرحمة، وإلى صوفيا التي علّمتني الحياة.

علي رضا

تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

هذا كتاب مضى على نشره في لغته الأصلية (الإنجليزية)[1]، أكثر من مئة عام!

فلماذا يحرص مركز نهوض على إصدار ترجمته وإذاعتها الآن؟

ألم تتقادم معطياته المعرفية؟

يمكن تسويغ ترجمته بمجرَّد القول بأنه أحدُ أهمِّ المتون الفكرية المعاصرة التي تتميَّز بكونها تؤسِّس لطريقةٍ جديدةٍ في دراسة موضوعها، وعليه فهو ليس نصًّا عاديًا؛ بل هو كتابٌ رائد في مجاله، ومن ثَمَّ يحتفظ بقيمته مهما طال عليه الزمن.

كما يمكن تبرير ترجمته بالإشارة إلى أنه بمجرَّد صدوره أحدث دويًّا هائلًا في الدراسات الفلسفيَّة والدينيَّة، حيث تنادى المهتمون بإشكالية الاعتقاد الدينيِّ - في مختلف الثقافات - إلى ترجمته ونقله. بل إن الحرص على ترجمته كان منذ لحظة صدوره (لاحظ أن ترجمته الفرنسية[2] مثلًا صدرت عام ١٩٠٦ أي بعد أقل من أربع سنواتٍ على نشره). وعليه، يكون أمرًا معيبًا أن يظلَّ هذا الكتاب الاستثنائيُّ غير مترجمٍ إلى اللسان العربي!

غير أن هذا التسويغ وذاك التبرير، رغم وجاهتهما، لا يناسبان هذا الكتاب الفريد. إذ لسنا نحبِّذ ترجمته لكونه فقط لم يسبق أن نُقِلَ إلى اللغة

---

(١) William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Longmans, Green & Co. 1902.

(٢) William James, Les formes multiples de l'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive; trad par Frank Abauzit, Alcan/Kundig, Paris/Geneve 1906.

العربية، ولا لأن غيرنا من دور النشر في اللغات الأخرى تنادت إلى ترجمته، كما أن السبب لا يرجع فقط إلى أنه نصٌّ تتوفَّر فيه خاصيَّة التفرُّد والإبداع بتقديمه أطروحةً منهجيةً غير مسبوقة في دراسة الظاهرة الدينية، ومن ثمَّ يجوز ترجمته كحال جميع النصوص المؤسسة والمبدعة لفكر جديد؛ بل ثمة سبب آخر أهمُّ من هذا وذاك، وهو أن المعطيات التي يحتويها هذا السِّفر الضخم ليست متجاوزة اليوم؛ بل لعلنا لن نبالغ لو قلنا بأنه صار أكثر معاصرةً من ذي قبل. إذْ رغم الفاصل الزمني الذي يفصلنا عن لحظة كتابته، فإنه يصحُّ أن نقول إن معطياته المنهجيَّة والمعرفيَّة لم تتقادم. وأكثر من ذلك إن حضوره اليوم في اللسان العربيِّ مفيدٌ جدًّا لهذا النقاش الذي أخذ يشتدُّ منذ أكثر من عقدَيْن حول مسألتي الإلحاد والإيمان. ذلك لأن كثيرًا من السجالات الحادثة في الكتابات العربية - راهنًا - تناقش الدين ومسألة الإيمان بتكرار معطياتٍ فلسفيَّة تفيد بأن الدين مسألةٌ متجاوزةٌ بفعل النقد الإبستيمولوجي الكانطي الذي انتهى إلى أن المحددات الماورائيَّة للدين - وعلى رأسها مسألة وجود الله - غير قابلةٍ للإثبات بالاستدلال العقليِّ. كما تُكرَّر معطيات الفلسفة الوضعيَّة القائلة بأن الدين فكرةٌ متجاوزةٌ في لحظة العلم، أو تُستحضر بعض معطيات علم النفس لتفسير الشعور الدينيِّ بعوامل عصبيَّة. . .، ومثل هذه الطرائق المستعملة في دراسة الدين ونقده يراها جيمس تعبيرًا عن فكرٍ «ساذجٍ» و«سطحيٍّ» لا يتناسب مع طبيعة الظاهرة الدينيَّة.

أجل لقد كانت هذه القضايا مثارةً بقوةٍ في زمن ويليام جيمس؛ إذ عند منتهى القرن التاسع عشر، كانت دراسة الدين - سواء تلك المنطلقة من مداخل منهجيَّة فلسفيَّة أم تلك المنطلقة من مداخل العلوم الإنسانيَّة (علم الاجتماع، علم النفس. . .) - يهيمن عليها أنموذج معرفيٌّ يقول بـ«مجاوزة الميتافيزيقا». وقبل ويليام جيمس بنحو نصف قرنٍ فقط، أشاعت وضعيَّة أوجست كونت فكرةً قائمةً على منظور تطوريٍّ يجعل الأديان نتاجًا بدائيًّا يعبِّر عن مرحلة طفولة الوعي البشري، وأن المرحلة العلميَّة السائدة هي انتقالٌ بالبشرية إلى حالةٍ عقليَّة وثقافيَّة جديدة، هي الحالة الوضعيَّة التي يسودها التفسير العلميُّ للكون.

وهكذا صارت الفكرة الأكثر تداولًا هي أن أصل الاعتقاد الدينيِّ راجعٌ

إلى عجز الإنسان عن تفسير الظواهر الكونيَّة، من رعدٍ وبرقٍ وفيضانٍ. . .، فَتَعَبَّدَ في البداية لتلك الظواهر وتقرَّب إليها بالقرابين ظنًّا بذلك أنه يأمن شرَّها، ثم تطور هذا النمط من التعبُّد ليتخذ أشكالًا مذهبيَّة دينيَّة متعدِّدة. ومن ثمَّ فأصل التدين هو ذاك الخوف الناتج عن عدم امتلاك المعرفة العلميَّة الكفيلة بتفسير الظواهر الطبيعيَّة والسيطرة عليها، وعليه يكون الانتقال إلى المرحلة العلميَّة تخلُّصًا من أصل الاعتقاد الدينيِّ ومجاوزته.

وحتى في السياق الفلسفيِّ جاء زمن ويليام جيمس لاحقًا لتطوراتٍ معرفيَّة جذريَّة كان لها وقعٌ مؤثِّر في نمط الاستدلال العقليِّ على الدين. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، أخذت تشيع فكرة تقول بأن الاستدلال على الألوهيَّة - إثباتًا أو نفيًا - أمرٌ خارج إمكان العقل البشريِّ.

وهكذا وجد جيمس زمنه الثقافيَّ رافضًا للاعتقاد الدينيِّ من مختلف المداخل والمنظورات المعرفيَّة التي لها تقديرٌ وهيمنةٌ في المجتمع العلميِّ وقتئذ. حيث صار الدين - وكذا الفلسفة الميتافزيقيَّة - في زمنه مجرَّد «وهم»، وأن المستقبل يمضي في اتجاه زوال الرؤية الدينيَّة، وتعويضها بالرؤية العلميَّة.

في ظلِّ هذا المناخ المعرفي، دُعِيَ جيمس عام ١٩٠١ إلى جامعة إدنبره في إسكتلندا لإلقاء عشرين محاضرةً في مسألة الدين ضمن برنامج «غيفورد في اللاهوت الطبيعي». ولم يكن يُعرف وقتئذٍ عنه سوى أنه أحدُ أهمِّ فلاسفة أمريكا وأحدُ أكبر المشتغلين بعلم النفس. غير أن المفاجأة هي أن محاضراته تلك ستكون نقدًا صارمًا للمقاربات العلميَّة الوضعيَّة والسيكولوجيَّة والفلسفيَّة التي تنظر إلى الدين بمنظار التجاوز، حتى صارت بفعل النقد الصارم الذي وجَّهه إليها جيمس مقارباتٍ ساذجةً لم تدرك قيمة الدين، ولا حقَّقت المدخل المنهجيَّ المناسب لدراسته.

ولم يكن جيمس في محاضراته تلك مجرَّد متكلِّم يحادث جمهوره بحديثٍ عابر؛ بل كان بصدد تقديم طريقةٍ منهجيَّة غير مسبوقة في كيفية تناول المسألة الدينيَّة وفهمها. وواضح لقارئ تلك المحاضرات أنها لم تكن من عفو الخاطر أو مجرَّد ارتجالٍ متسرِّع؛ بل أعدَّ لها جيمس بعنايةٍ شديدة، وهو ما يتبيَّن من وفرة الوثائق والنصوص التي انتقاها من مختلف الأديان (المسيحية، الإسلام، البوذية. . .)، واستعملها كنماذج للدرس والتحليل.

ولأن أصلَ هذا الكتاب محاضراتٌ، فله ميزةٌ من حيث الأسلوب أيضًا، حيث سيلاحظ قارؤه أنه سهلُ المأخذ، وأغلب صفحاته قابلة لأن تُقرأ دون استشعار صعوبةٍ في التركيب اللغويّ أو تعقيدٍ في الفكرة، رغم أن الظاهرة المعالجة دقيقةٌ وعميقةٌ.

ما النظام الذي رتَّب به جيمس مجموعَ محاضراته هذه؟

يقوم نظام الكتاب على ثلاث مراتب منهجيَّة نصطلح على وسمها بـ: **التعاريف، والتجارب، والاستنتاجات.**

وعليه يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسامٍ كبرى:

بالنسبة إلى قسم التعاريف، يمكن أن ندرج فيه المحاضرات الثلاث الأولى: («الدين وعلم الأعصاب»، و«تعريف الدين»، و«واقعية اللامرئي»).

وتشكِّل هذه المحاضرات الثلاث ما يشبه التمهيد الأوليَّ لمجموع المحاضرات اللاحقة، حيث خصَّصها جيمس لبيان أساس نظريته في كيفية فهم التجربة الدينيَّة.

أما القسم الثاني فهو دراسة لشواهد ونماذج من التجارب الدينيَّة. وقد انتقى جيمس من تلك التجارب أقواها وأكثرها شدَّةً ووهجًا وتأثيرًا. وتشغل هذه الدراسة المساحة الأكبر من الكتاب؛ إذ من المحاضرة الرابعة حتى السابعة عشرة، يقدِّم جيمس نصوصًا تسرد لتجارب المؤمنين والمتصوفين من مختلف المرجعيات الدينيَّة والفلسفيَّة (اسبينوزا، أوغسطين، الغزالي، تولستوي...)، مصنفًا النفسيات المؤمنة إلى أنواعٍ محدَّدة السمات.

ثم ينتهي الكتاب بما يشبه تسجيل الحصيلة، وذلك في ثلاث محاضراتٍ تبدأ من المحاضرة الثامنة عشرة حتى العشرين، قدَّم فيها تحليلًا نقديًّا رائعًا للطريقة الفلسفيَّة في تحليل الظاهرة الدينيَّة، مع بيان أهمية تغيير تلك الطريقة بالمنهج الوظيفيِّ، القائم على وصف التجربة الدينيَّة واستبيان أثر الإيمان في النفس والممارسة.

بماذا يتميَّز المنظور المنهجيُّ الذي استعمله ويليام جيمس في دراسة التجربة الدينيَّة عن المنظورين الفلسفيِّ والسيكولوجيِّ؟

في بداية محاضراته يحرص جيمس على استحضار علم الفيسيولوجيا لإبراز أهمية المنهج الوظيفي، حيث يقول:

«من القواعد النافعة في الفسيولوجيا، أنه عندما ندرس مغزى عضوٍ ما من أعضاء الجسد، يتعيَّن علينا أن نستجلي عمله الأكثر خصوصيةً وتميزًا، وأن نحدِّد قيمته وَفْقَ الوظيفة التي لا يستطيع أيُّ عضوٍ آخر القيام بها»[٣].

ثم ينتقل ليقبس هذه الطريقة المنهجيَّة من الفسيولوجيا، ليستعملها في بحث التجربة الدينيَّة، قائلًا:

«بالتأكيد تظل هذه القاعدة صالحةً للتطبيق على المبحث الذي بين أيدينا. فجوهر التجارب الدينيَّة، والشيء الذي يجب الحُكم عليها بواسطته، في نهاية المطاف، لا بدَّ أن يكون هو تلك الخاصيَّة الموجودة فيها»[٤].

ولتحديد تلك الخاصيَّة المميِّزة للدين، يستحضر جيمس التجربة النبويَّة التي تفيد بحصول اتصالٍ بين النبيِّ والإله. منبهًا إلى ملاحظةٍ تتكرَّر في مختلف تجارب النبوَّة، وهي أنها «تتحدَّث عن دافعٍ قويٍّ وقاهرٍ يتملك النبيَّ، ويتولَّى تحديد موقفه من أحداث عصره، ويُقيِّد أقواله، ويجعل من كلماته وعاءً لمعانٍ أعلى وأسمى من المعاني التي عادةً ما تحملها»[٥]. ويقدِّم جيمس مثالًا مستمدًّا من سفر أشعياء، كما يقدِّم تجربة نبيِّ الإسلام كنموذجٍ أيضًا، مستحضرًا حديث عائشة (رضي الله عنها): «يقال إن محمدًا أجاب عائشةً عن سؤالها عن كيفية نزول الوحي بالآتي: «أحيانًا يأتيني مثلَ صَلْصَلةِ الجَرس وهو أشدُّه عليَّ، فيفصم عني وقد وعَيْتُ ما قال»»[٦].

---

(٣) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا، مركز نهوض، ص٩٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٩٢ ـ ٩٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٥٢٤.
(٦) المصدر نفسه، ص٥٢٦.

ويريد جيمس بهذا الاستحضار الإشارةَ إلى أن هذه التجارب النبويَّة تفيد بأن النبوَّة لم تكن مطلبًا إراديًا من قِبل النبيِّ؛ بل واقعة عليه دون قصدٍ منه.

غير أن هذا الاتصال بالألوهيَّة يستمرُّ عن قصدٍ وإرادةٍ أيضًا. وأقوى مثال على ذلك تجربة الصلاة، التي يصفها جيمس بأنها «روح الدين وجوهره»[٧]، مستحضرًا من اللاهوتي الليبرالي الفرنسي أوغست ساباتيه Auguste Sabatier (١٨٣٩ ـ ١٩٠١)، نصوصًا مسهبة لبيان دلالة الصلاة بوصفها ما يميز «الظاهرة الدينيَّة عن الظواهر المشابهة أو المقاربة لها كالعواطف الأخلاقيَّة أو الجماليَّة. ليس جوهر الدين سوى الفعل النشط الذي يسعى عبره العقل بأكمله إلى إنقاذ نفسه من خلال التشبُّث بالمصدر الذي يستمدُّ منه حياته. وهذا الفعل هو الصلاة»[٨].

والدلالة التي ينبغي إعطاؤها للصلاة ليست كونها مجرَّد «تلفُّظ عبثي ببعض الكلمات، ولا أنها مجرَّد تكرار لبعض الصياغات المقدَّسة، وإنما هي حركة الروح، التي تضع نفسها في علاقة اتصالٍ شخصيَّة مع القوة الغامضة التي تستشعر حضورها...»[٩].

إذن، إن الخاصيَّة المميزة للتجربة الدينيَّة هي الاتصال بالألوهيَّة. وهي الخاصيَّة التي يوافق جيمس أوغست ساباتيه على القول بافتقار الدين الطبيعيِّ إليها؛ لأن هذا الدين الذي ابتدعته الفلسفة يفتقر إلى الصلاة:

«أينما تغيب هذه الصلاة الجوَّانيَّة، لا يكون هناك دين؛ وأينما تعلو هذه الصلاة الروح وتحركها، حتى في غياب الأشكال والعقائد الدينيَّة، يكون لدينا دين حيٌّ. ومن هنا، يفهم المرء لماذا لا يُعَدُّ ما يُسمَّى بـ«الدين الطبيعي» دينًا بحقٍّ. فهو يفصل بين الإنسان والصلاة، ويترك الإنسان والله في تباعدٍ متبادل، من دون تبادلٍ حميميٍّ، أو حوارٍ جوَّانيٍّ، أو تعاملٍ مشترك، أو عملٍ لله في الإنسان، ولا عودة للإنسان إلى الله. فهذا الدين المزعوم ليس ـ في الأساس ـ سوى فلسفة. وُلِد في عصور العقلانيَّة من التحقيقات النقديَّة، ولم يكن شيئًا قَطُّ إلا مجرَّد تجريد. مخلوق مصطَنَع

---

(٧) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، مركز نهوض، ص٥٠٩.

(٨) المصدر نفسه، ص٥٠٩.

(٩) المصدر نفسه، ص٥٠٩.

وميت، بالكاد يكشف لمتفحِّصه عن إحدى السمات السليمة للدين»(١٠).

إن التجربة الدينيَّة بربطِها بين الكائن الفانيِّ والألوهيَّة ليست مجرَّد فكرة نظريَّة؛ بل هي طاقةٌ هائلة ينبغي الانتباه إلى أثرها النفسيِّ. ومشكلة الفلسفة، وكذا العلم، حسب جيمس، هي أنهما لم يتنبَّها إلى هذا اللحاظ المنهجيِّ، ولم يدركا أن الوظيفة التي يؤديها الاعتقاد الدينيُّ ليست صياغة نظرية محضة، ولا هي وصف تجريبيٌّ للوجود، حتى يمكن أن يُختبر ذلك الاعتقاد بالمنطق النظريِّ، أو بالمنطق التجريبيِّ الماديِّ؛ بل الوظيفة الأساسيَّة للدين هي إشباع الحاجات الرئيسة للإنسان. ولذا فدراسة الحياة الدينيَّة يجب ألَّا تكون مركزةً على مساءلة الدين من مدخل البرهان المنطقيِّ؛ بل يدعو جيمس بدل ذلك إلى أن يتجه البحث إلى تبيان الأثر العمليِّ للمعتقد الدينيِّ.

وهنا ينبِّه إلى الاستعمال الخاطئ لفلسفة كانط. فالتفكير الإلحاديُّ الذي يستعمل معطياتٍ فلسفيَّة كمعطيات «نقد العقل الخالص» يبدو عملًا ساذجًا من منظور جيمس؛ إذ يحسب أن مجرَّد بيان أن القضايا الدينيَّة الماورائيَّة غير قابلةٍ للاستدلال العقليِّ هو كافٍ للحكم على الدين بأنه خرافةٌ يجب تجاوزها. وهذا حسب جيمس استعمالٌ لكانط على غير مقصوده؛ لذا يلفت الانتباه إلى القسم الثاني من مذهبه المصاغ في كتابه الآخر «نقد العقل العملي»، حيث بيَّن كانط أنه إذا كانت تلك الموضوعات الماورائيَّة أي «موضوعات الاعتقاد مثل: الله، وفعل الخلق والتصميم، والروح، وحريتها، والحياة الآخرة. . .»(١١)، إن كانت فوق طاقة العقل النظري، فإنها: «تظل ذات معنى مُحَدَّد بالنسبة إلى ممارستنا [للعقل العملي]. إذ يمكننا التَّصرُّف كما لو أنه يوجد إله، والشعور كما لو أننا أحرار، وأن نُفكِّر في الطبيعة كما لو أنها تمتلئ بالتصاميم المميزة، وأن نضع خططًا للحياة كما لو أننا خالدون»(١٢). وهذه المعاني ليست مجرَّد فرض نظريٍّ لا أثر له؛ بل إن بناء الوعي على أساسها يحدث: «فارقًا صميمًا بالفعل في حياتنا الأخلاقيَّة»(١٣).

---

(١٠) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، مركز نهوض، ص٥٠٩.

(١١) المصدر نفسه، ص١٠٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٠٢، ١٠٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٠٣.

وهكذا بدل المساءلة المعرفيَّة للدين؛ أي: معايرته بمقياس البرهنة المنطقيَّة، يدعو جيمس إلى مساءلة وظيفيَّة، تقيس الدين من حيث أثره في الممارسة بالاستفهام:

هل بإمكان الاعتقاد الديني أن يقدِّم معنًى لوجودنا؟

هل بإمكان الدين أن يجعلنا أكثر سعادةً؟

هل يحفِّز إرادة الخير والإحسان، ويخفِّف من غريزة الأنانيَّة؟

لهذا ندرك سبب اتجاه جيمس إلى إنجاز دراساتٍ وصفيَّة للظواهر الدينيَّة كتجارب نفسيَّة، مع التركيز على الوظيفة أو الأثر العمليِّ للمعتقد الدينيِّ.

لكن إذا كانت الفلسفة قد أخطأت هذا المنظور النفسيَّ الوظيفيَّ، فكيف لم يتنبَّه إليه علم النفس؟

يشير جيمس إلى أن السيكولوجيا هي أيضًا سقطت تحت هيمنة النزعة الماديَّة؛ فقدَّمت الدين بوصفه «وهمًا» و«مرضًا». حيث يستحضر بسخرية التفسير الذي قدَّمته الاتجاهات النفسيَّة الطبيَّة لبعض نماذج التجربة الدينيَّة، قائلًا:

«وتبدو الماديَّة الطبيَّة - في واقع الأمر - تسميةً جيدةً لنظام التفكير الساذج للغاية الذي نحن بصدده. إذ تحسم الماديَّة الطبيَّة أمر القديس بولس Saint Paul بتوصيف رؤيته على الطريق إلى دمشق بأنها نشاط عصبيٌّ زائد في جزء معطوبٍ من القشرة المخيَّة القذالية occipital cortex، إنه مصابٌ بالصَّرَع. وتقضي على القديسة تريزا Saint Teresa باعتبارها مصابةً بالهستيريا، والقديس فرنسيس الأسيزي Saint Francis of Assisi باعتباره مصابًا بتلفٍ وراثيٍّ Hereditary Degeneration. ويُعامل استياء جورج فوكس من زُيوف عصره، وتَوْقه للأصالة الروحيَّة بوصفه عَرَضًا لقولون مضطرب. أما نبرة صوت الكاتب الإسكتلندي توماس كارلايل Carlyle Thomas (١٧٩٥ - ١٨٨١) البائسة كنغماتِ أُرْغُن، فتُفَسَّر بأنها ناتجةٌ عن نزلة معويَّة Gastro-duodenal catarrh»[١٤].

(١٤) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، مركز نهوض، ص٦١، ٦٢.

هكذا تختصر النظرة النفسيَّة التجاربَ الروحيَّة الدينيَّة في كونها مجرَّد حالاتٍ مَرضيَّة، ناتجة عن انحرافاتٍ في وظائف عددٍ من الغُدَدِ التي ستكتشفها الفسيولوجيا يومًا ما، ليتم معالجتها، ومن ثمَّ إبراء الإنسان من مرض التدين! بينما لا يتنبه المستعملون لهذا النقد السيكولوجيّ أنه:

«لا توجد أيُّ حالة من حالاتنا العقليَّة ـ سواء كانت ساميةً أو وضيعةً، سليمةً أو مرضيةً ـ إلا وهي مشروطة ببعض العمليات العضويَّة»[١٥].

ومن ثمَّ فحتى: «النظريات العلميَّة، هي الأخرى، مشروطة عضويًّا بنفس قدر الانفعالات الدِّينيَّة؛ ولو قُيِّضَ لنا فقط معرفة الوقائع على نحو مُفصَّل بما فيه الكفاية، فسنرى ـ بلا شكٍّ ـ حينها أن «الكبد» يُحَدِّد أقوال الملحد الصارم بنفس درجة الحسم التي يحدِّد بها أقوال الميثودي[١٦] Hethodist المذنب، القلق على روحه. فعندما يغيِّر الكبدُ الدمَ الذي ينفذ إليه بطريقةٍ ما، نحصل على البنية العقليَّة للميثودي، وعندما يغيِّره بطريقةٍ أخرى نحصل على البنية العقليَّة للملحد. وهذا هو حال انخطافاتنا الصوفيَّة وجفافنا الروحي، أشواقنا وتلهُّفاتنا، أسئلتنا ومعتقداتنا. فجميعها مُؤسَّس عضويًّا بالقدر نفسه، سواء أكانت ذات مضامين دينيَّة أم لا»[١٧].

ويلزم عن ذلك أن استعمالنا للتفسير السببيّ العضويّ للحالات الدينيَّة بقصد تقويضها والادعاء بأنها لا تمتلك قيمةً أو مصداقيةً روحيَّة، هو حسب جيمس «تصرُّف اعتباطيٌّ وغير منطقيٌّ بالمرة»[١٨].

إن الدرس الأكبر المستفاد من محاضرات ويليام جيمس، هو أن أيَّ بحثٍ للدين لم يتنبه إلى تأثيره في النفس والفعل يكون قد أغفل الجوهريَّ وتعلَّق بما هو شكليٌّ عابر. فالدين ـ حسب جيمس ـ هو أكثر الظواهر

---

(١٥) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، مركز نهوض، ص٦٣.

(١٦) طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في بريطانيا على يد رجل الدين المسيحي جون ويزلي. ركَّزت على التأمل الداخلي والإيمان الروحاني المُنعكس في سلوكيات المؤمن باعتبارهما نظامًا للدين. (المترجمان)

(١٧) ويليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، مركز نهوض، ص٦٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص٦٣.

حضورًا في الوجود الإنساني، وهو يؤدي وظائفه باقتدارٍ مدهش، ولا تستطيع الفلسفة ولا العلم أن يشكِّكا في قدرته على أداء تلك الوظائف؛ بل وليس بِـمُكْنَةِ العلومِ ولا الفلسفة أن تؤديها بدلًا منه بأفضل منه.

مقدمة الترجمة

حياة امتدت لأقل من سبعين عامًا، لكنها كانت كافيةً لأن تترك أعمقَ الأثرِ في أجيالٍ تليها. جسدٌ حلَّ فيه العقل والوجدان بنديَّة متكافئة، وروح امتلكت موهبة الفن، وقلب محبٌّ لكل الخلائق (كائنات حيَّة وجمادات)، وحسُّ دعابةٍ يصدر عن إنسانٍ يبدو جادًّا - بل مخيفًا - في أغلب الصور التي التُقِطَت له، ونَفْسٌ مضطربة بالقدر اللازم للعبقرية، وذات تُفكِّر في مسار حياتها الكليِّ منذ الخامسة عشرة من العمر وربما قبل ذلك بقليل، فتُصاب بالاضطرابات النفسية التي ستلازمها لما تبقَّى من حياتها دون إثنائها عن تجلِّي عبقريتها. هكذا كان ويليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)، الفيلسوف وعالِم النَّفْسِ الأمريكي، وهكذا خرجت تنظيراته متجاوبةً مع فكره وعقله وروحه على حدٍّ سواء.

في تاريخ الأب:

«يظل الأبُ مُعَلِّمك حتى بعد موته»، هكذا قال الروائي والشاعر الأمريكي تشارلز بيوكاوسكي Charles Bukowski في إحدى الحوارات التي أُجريت معه. تنطبق هذه الجملة بتمامها على ويليام جيمس وأبيه هنري جيمس الكبير .Henry James Sr (١٨١١ - ١٨٨٢). والبحثُ عن خصال الابن والسعي لتفسير توجهاته في الحياة يقتضي منَّا معرفة أبيه بالقدر الكافي. كان جدُّ ويليام يسمَّى ويليام جيمس أيضًا (تُوفي عام ١٨٣٢)، لكن الاختلاف بينهما كان شديد الاتساع كما سيتضح لاحقًا، وما كان الاختلاف إلا وليد قرارات الأب في الحياة.

على المستوى المادي، كان لهنري جيمس الكبير ميراثٌ طيِّب من أبيه؛

فقد ترك ويليام الكبير ثروةً تُقدَّر بثلاثة ملايين دولار من تجارة العقارات، وكان على هنري جيمس الكبير السعي للحصول على نصيبه، وقد كُلِّلَت مساعيه بالنجاح. وبالطبع لم يكن العمل حرصًا على لقمة العيش من الأمور المُلِحَّة عليه، وكانت الحياة طيبةً، كريمة معه. أما على المستوى الشخصي، فقد كانت العلاقة بين الأب والجدِّ مضطربةً؛ بل عاصفة في كثيرٍ من الأوقات؛ فالابن لم يقبل بالآراء والاعتقادات الجامدة عند ويليام الكبير، وأراد خلقَ مساحة تتيح له إمكانية التعالي الحُرِّ، وتأسيس علاقةٍ منفتحة مع الدين. بمعنى آخر، لم يكن الدين عنده ـ كما كان الحال عند أقاربه ومعارفه ـ نظامًا وطقوسًا، وإنما كان «وحيًا أصيلًا وكَشْفًا شخصيًّا. . . وهو أيضًا مسألة خبرة وبصيرة، لا عقيدة تَعَسُّفِيَّة أو وحيًا تاريخيًّا. . . كما كان نافرًا بالسليقة والمِزاج والثقافة من الآراء الكهنوتية ومن الطقوس والشعائر الرسمية التي يفرضها الدين»[1]. بالتالي، تشير أغلب توجُّهات هنري الكبير إلى فردانيته الحقَّة؛ وبمعنى أوضح، «بينما وصل [هنري] إلى مرحلة تبجيل الدين كما أراد والده بالأساس، فإنه فعل ذلك وفق شروطه الخاصَّة». وكان لمفكِّرين اثنين أعمقُ الأثر في بلورة تفكيره الحُرِّ في الدين وهما: اللاهوتي الإسكتلندي روبرت ساندمان Robert Sandeman (١٧١٨ ـ ١٧٧١)، والصوفي السويدي إمانويل سويندينبورج Emanuel Swedenborg (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢). وخلاصة القول إن الدين الذي أشبع هنري الكبير في نهاية الأمر كان دينًا «من صُنعه»[2]. ولا يفوتنا الإشارة إلى تعبير ويليام جيمس البديع في وصفه لكروب أبيه اللاهوتية بأنها كـ «آلام المخاض»[3]. والحقيقة أن مسألة الدين عند الأب كانت مدار الاشتغال والانشغال في حياته برمتها، ولم يكن يقبل قَطُّ تبنِّي مذهب لاهوتيٍّ بتسليم انقياديٍّ. ومثال ذلك نجده في كالفينيته؛ فعلى الرغم من تبنِّيه للكالفينيةً؛ بل واعتبارها «أسمى وأقدس حق»، فإنه خالفها في إحدى أسسها التي تذهب إلى أن «الزلل جماعيٌّ، والخلاص فرديٌّ، والطبيعة الإنسانية في ذاتها جُبِلَت على الخطيئة. .»، وكانت القضية

---

(١) انظر: رالف بارتون بيري، «أفكار وشخصية وليام جيمس»، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: رمضان بسطاويسي، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٣، ص٢٥، ٢٨.

(٢) Gerald E. Myers, *William James - His Life and Thought* (Yale University Press, New haven And London, 1986, p.17, 18).

(٣) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٢٧.

عنده معكوسة؛ «فالزلل فرديٌّ، والخلاص جماعيٌّ، والناس يأثمون ويخطئون باعتبارهم أفرادًا، ولكن هديهم ونجاتهم وخلاصهم عملية مشتركة بالتضامن»(٤). وقد ذهب في فلسفته إلى أن النفس توهمنا بأولوية العالَم الحسيِّ على العالَم الروحيِّ، لكن الحقيقة هي أن العالَم الحسيَّ نتيجةٌ للعالَم الروحيِّ، وللتخلُّص من هذا الوهم يلزم التخلُّص من الذات؛ فالإلهيُّ لا يظهر في الحيوات الفردية؛ بل في العلاقات الجماعية التي يمكن من خلالها تحقيق الوعي الإلٰهي.

على المستوى الأسري، نجح هنري جيمس الكبير في خلق مناخ ودودٍ لكل فردٍ في العائلة، وعلى الرغم من أن أطفاله لم يشاركوه وَلَعَهُ الميتافيزيقي قطُّ في المراحل العمرية المبكِّرة والمتوسطة، فإن تلاحُم أفرادها على المستوى الشعوريِّ الحميميِّ العميق كان مدهشًا بحقٍّ. كما قاربت تطلُّعاته حدود السماء بالنسبة إلى ويليام منذ الصغر، ورأى فيه علامات العبقرية والنبوغ الإيجابية والسلبية على السواء، وإن كان للأب دورٌ كبيرٌ في مسار حياته. فعلى سبيل المثال، في خمسينيات القرن التاسع عشر، بينما كان ويليام يخرج من عباءة الطفل، طوَّر والده «فلسفة روحية معقَّدة ومركَّبة تتعلَّق بفكرة الخَلْقِ [باعتباره عملًا روحيًّا خالصًا، ليس له أيُّ امتدادٍ ماديٍّ]، التي رأى الأب أنها في حاجةٍ إلى شيءٍ من التسويغ العلمي، ورأى هنري جيمس الكبير في ويليام ـ ابنه الأكبر ـ الرجل الملائم للمهمَّة»(٥).

كما قامت علاقة هنري الكبير برالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) بدورٍ عظيمٍ في تثبيت فردانية هنري الكبير الدينية، فكان هنري الكبير يحبُّ الإفضاء إليه بما يعتمل داخل نفسه من أفكار، وكان يأمل أن يجد في إيمرسون «سميعًا لصوتي... أدعوه من حينٍ لآخر لكي يفسِّر لي بعض الألغاز التي تعترض طريقي هنا وهناك، والتي تبدو لي كاللغة الهيروغليفية، والتي أشعر بعجزي وقصوري عن فهمها»(٦). اعتُبِر إيمرسون من أعضاء عائلة جيمس، وأُطلِق اسمه على غرفة الضيوف، وجدير بالذكر

(٤) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٢٦ ـ ٢٧.

(٥) William James, *Varieties of Religious Experience*, (Routledge, London, 2002, Eugene Taylor's introduction, p. xxiii).

(٦) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٣٣ ـ ٣٤.

أنه بعد محاضرة لإيمرسون كان هنري حاضرًا فيها، دعا إيمرسون إلى بيته بعدها، وعند الوصول كان ويليام جيمس قد أتى للحياة، وصار إيمرسون الأب الروحيَّ له. كان إيمرسون أديبًا وفيلسوفًا ترنسندنتاليًّا، وله آراء أعانت الفكر البراجماتي في طور تبلوره، ويذهب التحليل إلى أن «هنري لقَّنها لابنه»[٧]. كما أن ويليام لم يَكْتَفِ بمعرفة «فلسفة إيمرسون عن أبيه، ولكنه درسه دراسة خاصَّة وهو يؤلِّف صنوف التجربة الدينية، مما يدفع إلى القول بالتأثير الكبير الذي أحدثه إيمرسون في نَفْسِ جيمس»[٨].

ويليام جيمس: الابن:

بالانتقال من الأب للابن، نجد أن ويليام جيمس منذ طفولته لم يكن بالطفل الذي نشأ نشأةً عادية تقليدية؛ فأسرته اعتادت على السفر، على الأقل منذ عام ١٨٤٤ حينما كان عمره عامين فقط، وظلَّت هذه العادة راسخةً في الأسرة حتى صار ويليام يجد فيها متنفَّسًا للراحة حينما كبر وحتى قبل موته، فقد كان «التعرُّض المتكرِّر المتعدِّد للمناظر الطبيعية بموضوعاتها المتعدِّدة المختلفة من الخشونة البدائية الفطرية أو من الثقافة الإنسانية، قوام طعام وليام جيمس ومن لوازم العيش لديه»[٩]. كما كان نبوغه بارزًا في تعلُّم اللغات، وفي عمر الثامنة عشرة (١٨٦٠)، كان ويليام يتعلَّم الألمانية ويتحدَّث بها إلى حدٍّ ما، وكان بالفعل قد أتقن الفرنسية واللاتينية بجانب بعض العلوم الطبيعية. وبكلمة واحدة، كان النبوغ العقليُّ لويليام واضحًا إلى أقصى درجة، وكان وعيه أنضجَ من عمره بكثير؛ ففي عام ١٨٥٧، أي حينما كان عمره خمسة عشر عامًا فقط، امتلك ويليام شعورًا راسخًا بعدم قدرته على إيجاد وظيفة، فالأب لم يمتلك شبكةً من العلاقات تُعينه على توفير فرص عملٍ لأبنائه، كما أن الأب لم يشغل أيَّ وظيفة في حياته قَطُّ لعدم حاجته إلى ذلك متكئًا على الميراث الذي كان يوفر له عشرة آلاف دولار شهريًّا[١٠]، وكان ويليام مضطربًا من فكرة كونه سيئ الحظِّ من الجهة المالية

---

(٧) محمود زيدان، «وليَم جيمس»، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨، ص٢٩.

(٨) المصدر السابق، ص٣٠. وإن كان محمود زيدان لا يقف على ترجمة واحدة لعنوان كتاب The varieties؛ فتارة يترجمه بـ«صنوف التجربة الدينية»، وتارة أخرى بـ«الأنواع المختلفة للخبرة».

(٩) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٩٢.

(١٠) Gerald E. Myers, *William James*, p. 16.

على عكس أبيه الذي مكّنه ميراثه من التفرُّغ لما يبدو كمهمَّة دينيَّة خاصَّة بالإضافة إلى عدم حاجته للخروج من المنزل كثيرًا وإنجازه لأغلب أعماله داخل المنزل. ورأى ويليام أن جدارًا عازلًا قام بين عائلته وبين الواقع. وكانت هذه الأسباب على الأقل كافيةً كي تبدأ أعراض المشاكل النفسية، التي سترافق ويليام حتى مماته، في الظهور.

آلام تلو آلام:

في البدء، تلزم الإشارة إلى وَلَع ويليام بالرسم، وقدرته العالية على التأمُّل لفتراتٍ طويلة في المنحوتات والبورتريهات في أي مكانٍ يرتحل إليه مع عائلته. وعلى الرغم من رفض الأب للرسم واعتباره فنًّا غير راقٍ، حيث كان يراه «طائشًا... باطلًا سدى طفيليًّا، إذا ما قورن إمَّا بروعة الدين وعظمته، وإمَّا بجديَّة العلم ووقاره»[11]، فقد التحق ويليام جيمس وأخوه هنري جيمس الأصغر باعتبارهما طالبَيْن لويليام مورِس هَنْت William Morris Hunt في نيوبورت بدءًا من عام ١٨٥٨. وقد شجَّع هَنْت ويليام على رسم «الصور ذات المساحات الأكبر عبر التلاعب بالتوتُّر بين الألوان الفاتحة والغامقة، بحيث يخلق العمق المطلوب فنيًّا بطرقٍ غير الخط الفاصل بين الأشياء [وهو أيسر طرق التمييز في الرسم]، وبما يعني أنه أراد من ويليام إتقان التظليل وصَهْر التجربة الذاتية للإنسان مع الإدراك الحسِّي الموضوعي للمادة المرسومة». واقترح مؤرخو الفن أن هذه الطريقة كانت واحدةً من الأصول المهمَّة للتجريبية الراديكالية التي سيدشنها ويليام جيمس بعد ذلك[12].

ورغم ميل جيمس الشديد للفن، فإن الشكوك ظلَّت تراوده حيال ممارسته له، ففي رسالةٍ منه إلى أبيه عام ١٨٦٠، نجد أن ويليام يكتب لأبيه: «إن حصيلتي من الخبرة قليلة، ولكنها هي كل ما لديَّ لكي أفكِّر في نطاقه وأصدر عنه، وإني على يقينٍ بأنني لم أحس مطلقًا بأي شعورٍ بالمهانة أو الابتذال من جراء صلتي بالفن، وإنما أستمدُّ منه دائمًا انطباعات روحيَّة هي أعمق وأظهر ما عرفت من انطباعات. على هذا النحو يبدو لي أن عقلي

---

(١١) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٧٣، ١١١.

(١٢) William James, *Varieties of Religious Experience*, p. xx.

قد تكوَّن، ولست أرى سببًا لتحاشي أن أسلم زمام نفسي للفنِّ على هذا الأساس. وطبعًا حتى في حالة موافقتك على ذلك، فستبقى اعتبارات أخرى قد تحفزني إلى التردُّد - اعتبارات الفائدة والطائل، اعتبارات واجبي نحو المجتمع... إلخ... إلخ... على أن كل هذه الاعتبارات يجب أن توضع في كفَّة الميزان في مقابل الكفَّة الأخرى، وهي ميلي الشديد للفن، وكذلك حقيقة أن حياتي ستنضح بالمرارة والحسرة إذا ما حيل بيني وبينه»[(١٣)]. على أية حال، بدأت الأزمات النفسية تجتاح كيان ويليام جيمس بعد مغادرته لاستوديو هَنْت للرسم عام ١٨٦١، حيث كان تأثير أبيه فيه طاغيًا؛ فصَرَفَ ويليام النظر عن الرسم والفن، واتجه للدراسة العلمية إرضاءً لأبيه من ناحية، ولتجنُّب المواجهة المباشرة مع ميتافيزيقا أبيه المثالية الدينية من الناحية الأخرى[(١٤)].

في تلك الفترة بدأ يُصاب بأعراض الوهن العصبي، والأرق، واضطرابات الهضم، وأوجاع العين، وآلام الظهر، وانحطاط في الروح المعنوية، والوسوسة والوهم من المرض، بالإضافة إلى شكوكٍ فكرية جعلته يرد كلَّ شيء في الإنسان إلى عوامل عضوية مادية، ربما لتراكم الألم النفس - جسدي واشتداده عليه، بجانب خوفه من سلطان فكرة الجبريَّة وخوفه من انعدام الإرادة عند الإنسان، وقد أصابه كل ذلك - وربما أكثر - قبل أن يتمَّ التاسعة والعشرين من العمر[(١٥)]! فرغم حصوله على شهادته الطبية عام ١٨٦٩، فإنه لم يخطِّط لممارسة الطب، وبدا له مستقبله مجهولًا. كانت الرؤية السوداوية للعالَم النابعة من الطبيعانية المادية تُغَلِّف ويليام جيمس بالكامل لدرجةٍ دفعته للتفكير جديًّا في الانتحار[(١٦)]. وكما سنجد في كتاب «تنويعات التجربة الدينية»، فقد أورد ويليام جيمس تجربةً سوداويةً مرَّ بها قبل حصوله على شهادته مباشرةً؛ ولكنه نسبها إلى شخصٍ آخر، قائلًا إنها أتته من مراسِلٍ فرنسي، ونلاحظ فيها إصراره على سرد التفاصيل الدقيقة في حياة أصحاب الرؤى السوداوية للحياة، وقد كتب عنهم بقلبٍ وروحٍ متألمَيْن يَعِيَان

---

(١٣) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص١١٣، ١١٤.

(١٤) William James, *Varieties of Religious Experience*, p. xx.

(١٥) انظر: محمود زيدان، سبق ذكره، ص١٤.

(١٦) William James, *Varieties of Religious Experience*, p. xxiii.

تمامًا ثِقَلَ كل كلمةٍ تصدر عن متألِّم يحتاج أن يولد في الحياة مرةً ثانية بعد تعرُّضه لتجربة مريرة. ويُعتبر هذا الأخير بمثابة حاملٍ لنَفْس سقيمة لا تقدر إلا على «رؤية الألم، والفقد، والشر، والمعاناة في العالَم»[١٧].

لكن في أبريل عام ١٨٧٠، مَرَّ ويليام بلحظةٍ فلسفية فارقة حسمت له مشكلة الجبرية وقضية حرية الإرادة، فيقول في مذكراته: «أعتقد أن الأمس كان أزمةً في حياتي. لقد أتممت قراءة الجزء الأول من مقالات رينوفييه[١٨] الثانية، ولست أرى سببًا يدعو إلى اعتبار تعريفه للإرادة الحرة، القائل بأنها «دعم فكرة ومساندتها؛ لأني أريد ذلك بمحض اختياري في الوقت الذي تكون فيه لديَّ أفكار أخرى»، بمثابة تعريف واهم غرَّار، وعلى أية حال فسأفترض مؤقتًا ـ حتى السنة المقبلة ـ أنه ليس بوهم ولا خداع، وأن أول عمل لي من أعمال الإرادة الحرة هو أنني سأؤمن بالإرادة الحرة»[١٩]. وقد تبنَّى هذا التعريف بشدَّة، لدرجة أنه «شُفِيَ من مرضه؛ واعتقد بحرية الإرادة؛ بل إنه آمن بالنظرية واستغلَّها في فلسفته»[٢٠]. لقد اكتشف أن حلَّ مشكلته يكْمُن في الفعل الإرادي الطوعي، حيث يمكن للمرء الاعتقاد بحريته على الرغم من عدم وجود أدلَّة موضوعية تبرِّر هذا الاعتقاد؛ إذ يكفيه ما تقدِّمه التجربة الذاتية من تبرير. بعدها عمل في تدريس الفسيولوجيا في جامعة هارفارد عام ١٨٧٢، بعد أن اقترح عليه ذلك أحد أساتذته السابقين، تشارلز ويليام إليوت Charles William Eliot (١٨٣٤ ـ ١٩٢٦)، والذي أصبح رئيس الجامعة منذ عام ١٨٦٩.

لكن، رغم تخلُّصه من الأفكار الانتحارية، ظلَّت مخاوفه النفسية تطارده، وتتولَّى رسم أفعاله الأخطر على صحَّته. ونجد والدته تكتب في رسالةٍ لهنري جيمس عام ١٨٧٤: «إن بلواه أنه لا بدَّ أن يُعبِّر عن كل تَقَلُّبٍ ينتابه من الشعور، وخصوصًا كل عَرَضٍ من الأعراض غير الموافقة، دون إشارة لتأثير ذلك في من حوله... وكلَّما تحدث عن نفسه، فإنه يقول إنه لم

---

(١٧) Charles Taylor, *Varieties of Religion Today - William James Revisited*, 2nd ed. (Harvard University Press, USA, 2003, p. 33, 34).

(١٨) مقالات شارل رينوفييه Charles Renouvier (١٨١٥ ـ ١٩٠٣)، التي صدرت في كتاب «مقالات في النقد العام» عام ١٨٥٩.

(١٩) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٢٠٩، بتصرُّف يسير.

(٢٠) انظر: محمود زيدان، سبق ذكره، ص٣٣ ـ ٣٤.

يطرأ عليه أيُّ تحسين. وهذا ما لا أستطيع أن أعتقد أنه يمثِّل حقيقة حالته بصدق، ولكنَّ مزاجه كئيبٌ إلى درجةٍ ميئوس منها، ثم إنه عليه أن يناضل ضد ذلك طوال الوقت إلى جانب نضاله ضد عجزه الجسماني كذلك»[٢١].
ولوبليام حادثة شهيرة تعرَّض لها حينما كان يمارس السير لمسافاتٍ طويلة ويتسلَّق جبال آديرونداك (وكان لهذه الممارسة بُعْدٌ روحيٌّ وتأمليٌّ وتبصُّريٌّ في مسار حياته، وكان يمارسها باستمرار)؛ فقد أفرط في اختبار قدرة قلبه على تحمُّل المشقَّة الجسدية ظنًّا منه أن في قلبه عطبًا ما في عام ١٨٩٨ (حين كان في الرابعة والأربعين من العمر)، وكانت النتيجة أن أصاب نفسه بعلةٍ في قلبه جعلته يُكمِل ما تبقى من حياته عاجزًا عن بذل المجهود الذي اعتاد عليه باعتباره أستاذًا جامعيًا، وصار يكتب أوراقه ومحاضراته في الغالب وهو طريح الفراش، حيث كانت صحَّته تحتمل فقط أن يكتب لمدَّة ساعتين أو ثلاث ساعاتٍ كحدٍّ أقصى يوميًا. ولكن، حتى قبل هذه الحادثة، وفي أفضل سنوات عمره تمتعًا بالصحَّة، كان يعاني غالبًا من الإجهاد العصبي، ومن نوباتٍ متكرِّرة من الزكام والنزلات الشعبية والأرق وتعب البصر وإجهاده[٢٢].

بحلول منتصف السبعينيات، أصبح يدرِّس علم النفس في هارفارد، مستخدمًا المنهج الفسيولوجي الذي تعلَّمه في ألمانيا. ولكن بمرور الوقت، كان بالفعل ينجرف بعيدًا عن علم النفس إلى الفلسفة. لقد وجد نداءه أخيرًا. كما تولَّت أليس هاوي جيبينز Alice Howe Gibbens زوجة ويليام التي اختارها له أبوه أمورَ ويليام بأفضل ما يمكن أن يكون للرعاية من مظاهر وأفعال. فقد عرفها والده عام ١٨٧٢، ثم التقاها ويليام وتزوجها عام ١٨٧٨، وكان لها الأثر البارز في تحسُّن صحته النفسية، حتى إنه يمكن القول إنها «أنقذت حياته»؛ لكن تكوين ويليام العام لم يكتب له الاستمرار في التعافي. «فربما أعانت أليس ويليام على التماسك، لكنه بقي رغم ذلك عُصابيًّا بعد زواجه كما كان من قبله. كانت أشكال اكتئابه والأعراض النفسية ـ الجسدية، التي تمثلت في مشاكل عينيه، وظهره، والهضم، والتنفُّس، والمزاج السيئ المتقلِّب، والشعور بالملل، والإجهاد ـ تشكِّل

(٢١) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٦٠٩.

(٢٢) Gerald E. Myers, *William James*, p. 10.

ضغطًا ثابتًا على زوجته. ولمعرفته بالصعوبات التي تسبَّب بها لزوجته، أخفى معاناته في بعض الأحيان وراء قناع. وفي الحادي والعشرين من مارس عام ١٨٩٩، كتبتْ لهنري جيمس الأصغر أن ويليام ظلَّ راقدًا في سريره مستيقظًا طوال الليل في أثناء عاصفةٍ عتيَّة، وسبَّبت له الرياح اضطرابات قلبية، وأن ويليام قد زار ثلاثة أطباء في اليوم التالي ولاحظوا كلهم بالكشف عليه وجود دمدمة قلبية». ولكن كل هذا - كما كتبت أليس - أخفاه ويليام عنها. وتقول إنه «لم يولد رجل من امرأة أصعب في الاعتناء بأمره أكثر من ويليام! هل تتعجب لكوني راغبةً في انتشاله من كل الإحباطات التي تنهكه أكثر من العمل، وإقامة حياة منظَّمة على نحوٍ حسنٍ إن كان ذلك ممكنًا». لم يجد ويليام أي علاجٍ تامٍّ قبل الزواج أو بعده، وهي حقيقة أكَّدتها أليس عندما كتبت لصديقٍ: «تعرَّض زوجي لانهيار عصبيٍّ كامل أدى إلى تفاقُم كل الأعراض القلبية»»[٢٣].

الأب والابن بين التقارب والتباعد:

لكن، هل توجد أمور مشتركة بين فلسفتي الأب (هنري جيمس الكبير) والابن (ويليام جيمس)؟ سنجد أن جواب الابن: «لا». ففي سياق إجابته عن سؤالٍ أتاه من أحد مراسليه من أوروبا، عام ١٩٠٣ (حين كان عمره ٦١ عامًا): «ليتني أستطيع أن أرى أن فلسفتي أتت من والدي»[٢٤]. والحقُّ أن إنكارًا كهذا تقف خلفه العديد من العوامل النفسية وتجارب الحياة التي بدا أنها متأثرةٌ بالأب، أينما كان اتجاهها. وعلى أية حال، يظل «من المثير للاهتمام عدم وعي ويليام بقَدْرِ التأثير الذي مارسه أبوه في حياته»[٢٥]. ولعلنا نشير هنا إلى شكِّ ويليام في تأثير الحالة العقلية للوالدين في الأبناء، وكأنه يسعى لتأكيد استقلالية الشخصية عن الوقوع في أَسْرِ العلل الموروثة.

ولكن في الوقت نفسه، نجد بوضوح اعترافًا وإقرارًا بفضل الأب وأثره في سياق رسالةٍ أرسلها ويليام جيمس لأبيه قبل موت الأخير بأربعة أيام (في الرابع عشر من ديسمبر، ١٨٨٢)، وبالطبع لم يقرأ الأب هذه الرسالة، ونجد

---

(٢٣) Gerald E. Myers, *William James*, p. 33, 34.

(٢٤) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٨١.

(٢٥) Gerald E. Myers, *William James*, p.19.

فيها: «في تلك الهوّة السحيقة من الماضي - التي سرعان ما يهبط فيها الحاضر ويرجع إلى الوراء - بعيدًا بعيدًا في أغواره، فإن وجهك أنت ما زال عندي في بؤرة الانتباه. أشتق كلَّ حياتي الفكرية منك. وعلى الرغم من أننا كثيرًا ما كنّا في ما يبدو على طرفي نقيضٍ في التعبير عنها، فإني على يقين بأن التناسق والتناغم واتفاق الألحان قائمٌ بيننا بكيفية ما، وأن جهودنا ومحاولاتنا المبذولة سوف تقترن وتمتزج. إن الدَّيْنَ الذي أحمله لك في عنقي يفوق أقصى ما في طاقتي من تقديرٍ واعترافٍ بالجميل، لقد كان التأثير مبكِّرًا جدًّا ونافذًا إلى اللُّبِّ وموصولًا طوال حياتي... أقول ذلك لمجرَّد أن أبيِّن لك كيف أن وجداني نحوك سَيَرْبُو ويزيد حيويةً وعاطفةً على مر الأيام، بدلًا من أن يخبو، وليس ذلك من قبيل الأسف أو الندم على ما فات. إنه لشعور جارفٌ يجتاح نفسي على نحوٍ عجيب وأنا أودِّعَك! كيف أن الحياة لم تلبث إلا عشيةً أو ضحاها، وأن حياة المرء مهما طالت فليس في وسعها أن تعبِّر في الغالب إلا عن نغم واحد. إن الأمر - يبدو لي - [كأنني] أحييك تحيَّة المساء المعتادة قبل أن يأوي كلٌّ منا إلى مخدعه: طاب مساؤك يا والدي العتيد المقدَّس. وإذا قُدِّرَ لي ألَّا أراك مرةً ثانية، فوداعًا بالسلامة، وداعًا مباركًا»[(٢٦)].

تتضح لنا الآن مراوحة ويليام بين الإقرار بتأثير الأب أو رفضه بالكلية، أو على أقل تقدير تقليل حضوره في حياته الخاصَّة. لكن هل بمقدور أي قارئ لسيرة ويليام وأسرته (والسير المكتوبة عنه وعن عائلته عديدة بحكم مجالات نبوغها التي تشمل أخاه الأديب الأمريكي العظيم هنري جيمس الأصغر) إنكار أثر الأب؟ بالقطع لا، فحضور الأب منذ أن كان كلُّ أبنائه أطفالًا، وحرصه على تلاحُم العائلة وترابطها، وتعلُّق كل فردٍ من أسرته بباقي الأفراد، مرورًا بتوجهاته الفلسفية والميتافيزيقا المثالية، وبالدور الذي قام به في حياة ويليام منذ الصغر، نقول إن كلَّ ذلك يؤشر بوضوحٍ على مركزية حضور الأب في حياة ويليام وفكره.

هناك تحليل نفسيٌّ لويليام جيمس يستند إلى نظريةٍ مفادها أن التنشئة المفرطة في الشِّق الديني والأخلاقي تؤدي إلى تَكَوُّنِ أنا - عليا طاغية لا حدَّ

---

(٢٦) انظر: رالف بارتون بيري، سبق ذكره، ص٧٠ - ٧١، بتصرُّفٍ يسير.

لقدراتها وتجلياتها. وهذا العبء، كما أشار له مايرز، إن وُضِع على تكوين نفسيٍّ وشخصيٍّ معقَّد وسامٍ، كما هو الأمر في حالة ويليام جيمس، فـ«من المؤكَّد أن يُعِدَّ طفلًا في العاشرة أو الثانية عشرة من العمر لبدء حياةٍ تتكوَّن من أزماتٍ متكرِّرة وأشكالٍ متعدِّدة من الاكتئاب عندما يلزم عليه دخول العالَم الواقعي التنافسي بطبيعته، [تُكْسِبه شعورًا بعدم الاطمئنان والشَّك في قدراته]. ويمكن لهذا التطوُّر الحدوث حتى في غياب أي عداءٍ أو توتُّر بين الأب والابن». نقول إن كلَّ ذلك وأكثر قاد ويليام لارتباكٍ حقيقي، ارتقى لمستوى الإنكار الكليِّ لأثر الأب فيه (فكريًّا وحياتيًّا)، لكن صدق الابن الجُوَّاني دفعه قُرب وفاة والده للبوحِ بعمق تأثير الأب فيه على كل المستويات، وهو التأثير الذي لم يستطع ويليام عنه انخلاعًا. ولكن من الممكن القول أيضًا إن «السبب الأساسي في معظم هذه الأمراض هو إسرافه الشديد في الجهد العقلي العنيف الذي كان يبذله في تأمُّلاته واطلاعاته وكتاباته للمحاضرات والمقالات والكتب»[٢٧]، وأيضًا يمكن القول بأن «مشاكل ويليام النفسية كانت بالأساس فسيولوجية؛ لأنه لم يكن خاليًا منها حينما كان بالغًا. ويجد هذا التفسير دعمًا في حقيقة أن كلَّ أشقائه كانوا أيضًا ممتلكين لاستعدادٍ عصابيٍّ»[٢٨]. فالمشاكل التي مرَّ بها ويليام كانت منتشرةً في عائلته، لدرجة أنه قيل في وصفها: سجل كئيب من المواهب الضائعة، والوفيات المبكِّرة.

والحقُّ أن عبقرية ويليام وقفت ضدها أغلب - إن لم يكن كل - طباعه الشخصية، ونزوعاته النفسية، وصحته الجسدية؛ فقد بدأت الأزمات النفسية العميقة تداهمه كما رأينا في سنٍّ مبكِّرة. لكن إرادة الإنجاز والإيمان بأهمية ما يحاول تحقيقه فكريًّا أعاناه على تجاوز كل الحوائل التي ضُرِبَت بينه وبين بلورة فلسفته وتطويرها. ونتيجة لأن صراعات ويليام العميقة كانت «جُوَّانية بالكامل»، فقد كان جيمس محاصرًا بين ميتافيزيقا والده، وطبيعانية دراساته العلمية، فيقول في «التنويعات»، وهو يكاد يصف ذاته: «إن باطن الإنسان هو ساحة المعركة لما يشعر به؛ فهو يشعر بذاتين عدوانيتين فتَّاكتين، واحدة منهما واقعية، والأخرى مثالية»، فكان ألم جيمس نابعًا من البحث عن كيفية

---

(٢٧) انظر: محمود زيدان، سبق ذكره، ص٣٢.

(٢٨) Gerald E. Myers, *William James*, p. 21.

التوفيق بينهما، وهو الألم الذي بعث الحياة في فلسفته باعتبارها محاولةً للتوفيق بين هذين العالَمَيْن. وقد وجد ضالته في التجربة الذاتية، التجربة الذاتية المباشرة التي تجبر الفكر على اتجاهٍ معيَّن؛ فقد كانت التجربة الإنسانية بالنسبة إلى جيمس هي نقطة البداية والنهاية، وبها استطاع تجاوُزَ كلٍّ من ميتافيزيقا والده الكلية المثالية والطبيعانية المادية؛ لأن كلتيهما كانت ترفض تجاربنا الفردية الذاتية، وحقيقتها. وما كانت البراجماتية بالنسبة إليه إلا السيف الذي يدافع به عن حقيقة هذه التجارب، فمن خلالها استطاع ربط التجربة بالحقيقة من خلال تقييم الثمار العملية لتجاربنا.

التجربة الذاتية ضد الطبيعانية والمثالية:

بداية من أولى أوراقه الفلسفية عام ١٨٧٨[٢٩]، رأى ويليام «أن المعيار الموضوعي الوحيد للواقع هو ـ على المدى البعيد ـ إجبار الفكر؛ فالحقائق الموضوعية حقيقية فقط لأنها تجبر الإحساس [على التسليم بها]. . . وتتناسب حقيقة فكرة ما ـ من حيث جوهرها ـ مع الطريقة التي تأسرنا بها؛ شدتها، أو جديتها، أو باختصار، اهتمامنا بها، عندما نرى هذه الصفات كما تظهر في النتيجة الإجمالية للتجربة». وفي مقالته الثانية عام ١٨٧٩[٣٠]، يتساءل كيف يمكن للعقل، الذي يقف متعجبًا من الوجود وعاجزًا عن تقديم إجابةٍ مقبولةٍ للجميع على أسئلته الميتافيزيقية، أن يختار إجابةً من بين كل الأنظمة الميتافيزيقية الممكنة منطقيًّا، سوى أن إحدى تلك الإجابات «توقظ الدوافع النشطة القادرة على إحداث تحويلٍ في مسار الفكر، وتجعل العالم يبدو عقلانيًّا مرةً أخرى». وتتمثَّل هذه الدوافع النشطة في «مطالبنا الجمالية والعملية»؛ فكل إنسان «حساس بشكل خاصٍّ لدليلٍ يحمله في أحد الاتجاهات». ومن وجهة نظرٍ عقلانية، فإن قبولنا هذا يعتمد على نوعٍ من الإيمان بصحَّة هذا الاتجاه الذي نذهب إليه، فالإيمان هو المرادف للفرضيات العاملة، التي تكتسب قبولنا لها من نجاحها العمليِّ باعتبارها

(٢٩) William James, *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*, Journal of Speculative Philosophy, Vol. 12, No. 1, (1878).

(٣٠) William James, "*The Sentiment of Rationality*" in "*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*", (1897).

أدواتٍ وظيفية، والتي قد يتم تكذيبها فنرفضها أو لا يتم تكذيبها فيزيد اقتناعنا بها بمرور الوقت. ولهذا فإن «الطريق الوحيد للهروب من الإيمان هو نفي العقل تمامًا... لا يمكننا أن نعيش أو نفكِّر على الإطلاق من دون درجةٍ معيَّنة من الإيمان».

لكن هل يمكن اعتبار قبولنا لهذه الدوافع النشطة غير العقلية أمرًا عقلانيًّا، أم أنها أمرٌ غير عقلانيٍّ؟ هل من المشروع عقلانيًّا لنا قبولها؟ صاغ جيمس إجابته على هذا السؤال من خلال محاضرته الشهيرة بعنوان «إرادة الاعتقاد The Will to Believe»، نُشِرَت لأول مرة في عام ١٨٩٦، وتبنَّى موقفًا مُدَافِعًا عن عقلانية الاعتقاد الديني الإرادي، حتى في غياب الأدلَّة الموضوعية الكافية التي قد تبرِّر هذه الحقيقة الدينية. ولقد ظهرت هنا بوضوحٍ بذورُ فلسفة جيمس البراجماتية، التي قامت في تلك المحاضرة بدور المبرِّرِ لعقلانية الاعتقاد. وجديرٌ بالذكر أن جيمس ندم على اختياره لهذا العنوان الذي قد يُساء فهمه، وهو ما حدث بالفعل، وصَرَّحَ بأنه كان من الأفضل تسميتها «الحق في الاعتقاد». ويبدأ جيمس أطروحته قائلًا إن قناعاتنا ـ بشكل عامٍّ ـ لا تستند دائمًا إلى براهين عقلية «مثل إيماننا بالحقيقة نفسها»؛ «فطبيعتنا غير الفكرية تؤثر في قناعاتنا. وهناك ميولٌ عاطفية وإرادات أخرى تعمل قبل الاعتقاد وبعده». لذلك، «إذا سألنا متشكِّكًا متشددًا كيف نبرهن على معارفنا، فهل يمكن لمنطقنا العقلي العثور على رَدٍّ؟ لا! لا يمكنه الرَدُّ بالتأكيد. إن المسألة هنا مجرَّد إرادة ضد أخرى». ولكن هذا لا يعني أن البشر يستطيعون الإيمان بأيِّ فكرةٍ من خلال الإرادة وحدها (على سبيل المثال، القول بأن مجموع الدولارين اللذين في جيبي مئة دولار)؛ ولكن يجب أن يكون هناك «ميل مسبق للاعتقاد» بهذه الفكرة؛ «فإذا استمر التيار الكليُّ للفكر في تأكيد فكرة ما، فهذا ما يعنيه كونها صحيحةً». وهنا يصيغ النصف الأول من أطروحته قائلًا: «إن طبيعتنا العاطفية يجوز لها ـ بل يجب عليها أحيانًا ـ الاختيار من بين الافتراضات الممكنة، طالما كان الخيار حقيقيًّا ولا يمكن البَتُّ فيه فكريًّا من جراء طبيعته»؛ فالإرادة حرَّةٌ في اعتقادها، طالما أن عقل الفرد لا يستطيع الوصول إلى حلٍّ بنفسه.

ثم ينتقل إلى النصف الثاني من أطروحته، وهو بيان متى يكون اختيار الإرادة لاعتقادها اختيارًا عقلانيًّا؛ فيرى أن الخيار اللا ـ أدري، الذي يترك

المسألة معلقةً، مساوٍ للخيارات الأخرى، سواء أكانت بنعم أو بلا، من حيث إن جميعها مُعرَّضةٌ لنفس خطر فقدان الحقيقة. وبراجماتيًّا، يكون «خطرُ الخطأ أمرًا صغيرًا للغاية بالمقارنة مع بركات المعرفة الحقيقية»؛ فنحن لا نبتعد عن المعركة خوفًا من أن نُصاب بجرحٍ واحد؛ بل إن طريقة صنع الإنسان لانتصاراته الحياتية كانت على النقيض من ذلك، ومثاله على هذا هو أنه لو لم يدفع العلمُ الرغبات العاطفية للأفراد في خضمِّ سعيهم لإثبات صحَّة معتقداتهم العلمية، لكان سيصبح أقلَّ تقدمًا بكثير. وينهي المحاضرة بتشبيه موقفنا المعرفي بأنه مثل «وقوفنا على ممر جبليٍّ في وسط الثلوج الخطرة والضباب الذي يعمينا، فلا يصلنا عبره إلا لمحات ـ من حينٍ لآخر ـ من المسارات التي قد تكون خادعةً. وإذا توقفنا سنتجمَّد حتى الموت، وإذا سلكنا الطريق الخطأ فسنقع ونلاقي حتفنا مُمَزَّقِين إلى قطعٍ؛ وذلك لأننا بالتأكيد لا نعرف الطريق الصحيح من بين هذه الطرق. ماذا يجب أن نفعل؟ العمل من أجل الأفضل، والأمل في الأفضل، وقبول كل ما يأتي. وإذا أنهى الموت كلَّ شيء، فلن نجد طريقةً أفضل لملاقاته».

البراجماتية:

ما لبث جيمس أن أعلن عن فلسفته البراجماتية Pragmatism في محاضرته التي قدَّمها للاتحاد الفلسفي بجامعة كاليفورنيا في بيركلي عام ١٨٩٨، بعنوان: «التصورات الفلسفية والنتائج العملية»[٣١]، والتي صرَّح فيها بأنه اعتمد على مقالة الفيلسوف تشارلز ساندرز بيرس Charles S. Peirce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) المعنونة بـ«كيفية جَعْلِ أفكارنا واضحة»[٣٢]، والصادرة عام ١٨٧٧، ونسب المبدأ البراجماتي له. ويقول بيرس في مقالته تلك إن هناك ثلاثة شروطٍ للوصول إلى مرحلة وضوح الأفكار: الأُلْفَة، والتمييز، والمبدأ الثالث، البراجماتي: «إن تصوُّرنا للتأثيرات العملية للشيء، هي كامل تصوُّرنا لهذا الشيء». وفي شرح هذا المبدأ يقول: «إن معنى الشيء هو ببساطة العادات التي ينطوي عليها... ولهذا فإن اختلاف المعاني ليس سوى اختلافٍ في الممارسة الفعلية... وبما أن الاعتقادات المختلفة تتميَّز

(٣١) William James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, (1898).

(٣٢) Charles S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, (1878).

بأنماط العمل المختلفة التي تنشأ عنها، وإذا كانت الاعتقادات لا تختلف في هذا الصدد، إذا كانت تنتج الفعل نفسه؛ فعندئذ لا يمكن لأي اختلافاتٍ في طريقة الوعي بهذه الاعتقادات أن تجعلها معتقداتٍ مختلفةً». فالشيء هو آثاره، وتطابقُ آثار الأشياء يعني تطابقَ هذه الأشياء نفسها معرفيًّا. وفي هامشٍ أضافه للمقالة الأصلية عام ١٨٨٣، يقول إن هذا المبدأ هو «فقط تطبيقٌ للمبدأ المنطقي الوحيد الذي أوصى به المسيح: (من ثمارهم تعرفونهم)»؛ فإذا تساوت الثمار، فإنهم يتساوون أيضًا. ويقدِّم طقسَ تناول الخبز والخمر باعتبارهما جسدَ المسيح ودَمَهُ مثالًا على تطبيق مبدئه على سر التناول، حيث يرى الكاثوليك أن المَسيح يتجلَّى بالفعل في الخبز كجسدِهِ والخمر كدمِهِ بعد تقديسهما وتحولهما، أما البروتستانت فينكرون ذلك ويعتبرون عناصر الطقس مجرَّد رموزٍ لجسد المسيح ودمه، فيقول: «من السخف أن يظنَّ الكاثوليك والبروتستانت أنهم في خلافٍ حول عناصر سر التناول، الأفخارستيا، إذا كانوا متفقين على جميع آثاره الملموسة، في الدنيا والآخرة».

ورغم أن جيمس سار على هذا النهج العملي الفكري نفسه عبر قوله إن البراجماتية هي «اتجاه تحويل النظر بعيدًا عن الأشياء الأوليَّة، والمبادئ، والفئات، والحتميات المفترضة، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة؛ الثمرات، النتائج، الوقائع»(٣٣)، فإنه خالف بيرس في تَصَوُّره للواقع وللحقيقة، فقد كان بيرس يرى - كما كتب في مقالته السابقة - أن «الرأي الذي قُدِّر أن يتفق عليه جميع الباحثين في النهاية هو ما نعنيه بالحقيقة، والشيء المتمثِّل في هذا الرأي هو الواقع... إن الواقع مستقلٌّ عمَّا قد يعتقده أيُّ شخص، وذلك الرأي الذي سينتج في نهاية البحث لن يعتمد على اعتقادات الأشخاص». فالحقيقة بالنسبة إلى بيرس واحدة ثابتة سنصل لها في نهاية رحلة البحث الإنساني، وهي عملية يدفعها إلى الأمام دومًا احتمالية أن تكون نتائج إحدى مراحلها خاطئةً Fallibilism؛ لأن «الناس لا يستطيعون الحصول على اليقين المطلق فيما يتعلَّق بمسائل الحقيقة». ورأى جيمس في مقالته «أن الاختبار النهائي لمعنى الحقيقة هو السلوك الذي تمليه أو تلهمه.

(٣٣) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨، ص٧٦.

لكنها تلهمنا بهذا السلوك لأنها تتنبّأ بميلٍ معيّنٍ لخبرتنا سيتطلّب منا هذا السلوك». وهي الأطروحة التي تطوّرت لتصل إلى ذروتها في كتابه «البراجماتية» الصادر عام ١٩٠٧، بعد صدور كتاب «تنويعات التجربة الدينية» بخمس سنوات، لتصبح البراجماتية نظريةً في الحقيقة، لا مجرّد مبدأ منطقيٍّ لإيضاح الأفكار؛ مما دفع بيرس لتغيير اسم أطروحته الأصلية لتصبح Pragmaticism. يقول جيمس في كتابه: «إن أية فكرة تساعدنا على أن نعالج - سواء عمليًّا أو فكريًّا - إمَّا الحقيقة وإمَّا متعلقاتها، ولا تعرقل تقدُّمنا وتُحْبِط مساعينا، وتلائم وتطابق حياتنا لوضع الحقيقة برمته؛ هذه الفكرة ستتفق بشكل كافٍ وافٍ لملاقاة المطلب، وسوف تنسحب بصحَّة على تلك الحقيقة»[٣٤]؛ أي: إنها تجعل نفسها صحيحةً وحقيقيةً من خلال وظيفتها العملية في تجاربنا، كما أنه «في وسعك أن تقول عنها عندئذ (إنها مفيدة لأنها صحيحة) أو (إنها صحيحة لأنها مفيدة)»[٣٥]. ولهذا كان تبرير الحقيقة بالنسبة إلى جيمس مجرَّد عملية تحقُّق من ثمار الفكرة.

لكن هذا لا يعني مشروعية اعتناق أية أفكار مفيدة لنا ذاتيًّا حتى لو لم تكن واقعيةً كما نادى بعض البراجماتيين الآخرين، وهو الأمر الذي عرَّضهم لنقدٍ شديدٍ. لكن النقد الذي وُجِّهَ لجيمس كان أقلَّ حدَّةً؛ لأن التجربة الواقعية ظلَّت هي النقطة الفكرية المركزية بالنسبة إليه، فيقول: «إن الرأي الجديد يُعَدُّ صحيحًا تمامًا بنسبة ما يرضي رغبة الفرد في استيعاب ما هو جديد في تجربته داخل عقائده السابقة[٣٦]... ويجب أن تتفق أفكارنا مع الوقائع والحقائق، سواء أكانت هذه الحقائق ملموسةً أم مجرَّدةً، سواء أكانت وقائعَ أم مبادئ[٣٧]». وبالتالي يجب أن تتوافق معتقداتنا مع تجربتنا الحالية (تجربتنا مع الواقع العقلي والواقع الحسِّي)، ونتائج تجاربنا السابقة (العقائد السابقة الناتجة عن تجارب سابقة)، وليس بمعزلٍ عنها تحكمه الأهواءُ الذاتية الخالصة. ويجب أن تُعامل كل المعتقدات - وَفْقَ الفلسفة التجريبية الجذرية التي يدعو لها جيمس - على أنها فرضياتٌ وظيفية يمكن أن تكون خاطئةً؛

---

(٣٤) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص٢٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٤١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٨٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

لأن علاقاتها الوظيفية هي الشيء التجريبيُّ الوحيد الذي يمكن للمرء معرفته من خلال خبرته الواقعية بآثارها. وهنا يتساوى أمام البراجماتي وجود ما هو مختَبَر بشكل مباشر (كالأشياء في العالم المحسوس)، وما هو مختبر بشكل غير مباشر «كالإلكترونات أو العقل أو الإله أو حتى القيم... فالواقع هو ما يعتبره المرء ذاته واقعًا بالنسبة إليه... والبراجماتية لا تستطيع أن تفهم ما تعنيه بالصدق إلا إذا كنت تعني وجود مجموعة من النتائج الحسيَّة التي تتوسط بين الفكرة بوصفها حدًّا في عقلِ فردٍ معيَّنٍ تتم البداية منه، وواقعٍ معيَّنٍ بوصفه حدًّا تنتهي إليه، يشكِّل اتجاهها علاقة الفكرة بهذا الواقع، ويشكِّل الرضا عنها كيفها، ويشكِّل الاثنان معًا صدقَ الفكرة لدى صاحبها، ويرى البراجماتي أنه لا يمكن وجودُ أي مادةٍ تتأسَّس عليها علاقة الصدق دون وجود هذه الأجزاء الوسيطة من الخبرة الواقعية المحسوسة[٣٨]... وإذا ما اختفى الواقع من عالَم البراجماتي، فإنه سريعًا ما يصف المعتقدات المتبقية بالزيف والخطأ على الرغم من قبوله لها. لن تكون هناك حقيقة أمامه أو لدى نقاده إذا لم يكن هناك واقعٌ يتمُّ الحكم عليه، وتُعَدُّ الأفكار مجرَّد مسطح نفسيٍّ فارغ إذا لم يكن هناك مرآةٌ تعكس بريقها المعرفيَّ، وكان عليَّ بوصفي براجماتيًّا وضع الواقع قبل كل شيء. وظللتُ خلال كل مناقشتي واقعيًّا في المعرفة»[٣٩]

إذا كانت الاعتقادات هي نتاج التجربة الواقعية والحقيقة هي وظيفة هذه الاعتقادات، «فإن كلًّا من الواقع والحقائق التي يكتسبها الناس عنه في حالة تَغَيُّر، وتَبَدُّل، وانتقالٍ مستمر»[٤٠]. وهذه هي نقطة الخلاف الأساسية مع الفلسفة العقلية؛ «فالحقيقة في نظر المذهب العقليِّ جاهزةٌ وكاملةٌ منذ الأزل، في حين أنها في نظر البراجماتية لا تزال في التكوين والاصطناع، وتنتظر جزءًا من ملامحها، من المستقبل»[٤١]؛ وبالتالي «لا يُعَدُّ صدق الفكرة صفةً ملازمةً لها أو موروثةً فيها؛ بل إنها تصبح صادقةً بفعل الحوادث»[٤٢].

---

(٣٨) معنى الحقيقة، ويليام جيمس، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨، ص١٥٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٤٠) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص٢٦٥.

(٤١) المصدر السابق، ص٣٠١.

(٤٢) انظر: معنى الحقيقة، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص١٧.

ولفضِّ هذا الاشتباك، يمكننا القول إن الحقيقة البراجماتية هي حقيقةٌ بالمعنى الإبستيمولوجي، صفة للأفكار الإنسانية، وليس بالمعنى الميتافيزيقي المتعلّق بالحقيقة كما هي في ذاتها، المستقلّة عن الوعي الإنساني وعن مساعينا الإبستيمولوجية. فيقول جيمس: «إن الحقيقي على الإطلاق [الميتافيزيقي، كما هو في ذاته]، بمعنى ما لن تغيِّره أبدًا أية تجربة، هو نقطة النظر المثالية التي نتصوَّر أن كل حقائقنا المؤقتة سوف تتجه نحوها ميلًا وتقاربًا، وهي تضارع الخبرة الكاملة المطلقة. وفي غضون ذلك يتعيَّن علينا أن نعيش اليوم وفقًا لأية حقيقة [إبستيمولوجية] يتسنَّى لنا الحصول عليها الآن، وأن نكون مستعدين غدًا لأن ندمغها بالباطل»[٤٣]. فطالما أن الحقيقة الميتافيزيقية، الحقيقة كما هي في ذاتها، ليست في متناول تجاربنا، أي ليس لها فائدة براجماتية؛ يمكننا بالتالي التعامل معها على أنها غير موجودة، سواء أكانت موجودةً بالفعل أم لا. أما الحقيقة الإبستيمولوجية، التي تؤسس للحقيقة البراجماتية، فهي صنيعة مسعى الإنسان، وخاضعة لتجاربه ولنظامه المفاهيمي؛ فنحن «نتسلم كتلة الرخام، ولكننا نحن الذين ننحت التمثال بأنفسنا... ومن ثمَّ فإننا نكسر جريان الحقيقة الواقعة المحسوسة، إلى أشياء، وفق مشيئتنا... إننا نقسم مجموعاتٍ من النجوم في السماء ونسميها صورًا كوكبية، والنجوم لا تبالي بذلك وتتحمل بصبرٍ وحلم ما نفعله حيالها، ولو أنها عرفت ما نفعله بها من أفاعيل فلربما شعرت بالدهشة لما نعطيها من زملاء، وشركاء، ورفقاء. على أننا نسمي نفس مجموعة الكواكب بأسماء مختلفة، مثل الدب الأكبر أو الغواص. وجميع هذه الأسماء صحيح... أما أيها يجوز اعتباره أكثر صحَّة، فهذا أمر يتوقف كليةً على الاستخدام الإنساني لها»[٤٤].

إذا انتقلنا لمناقشة الاعتقاد الديني من وجهة نظرٍ براجماتية، فسنجد أنه تقييمٌ لآثار التجربة الدينية، سواء الجوَّانية داخل المرء أو البرَّانية في العالم، و«يجب أن نعتبر أن ما ينتج عنه تأثيرات في واقعٍ آخر لا بدَّ وأن يكون واقعيًّا هو أيضًا؛ لذا أشعر أنه ليس لدينا أيُّ عذر فلسفيٍّ يسوغ اعتبار العالم غير المرئي أو الصوفي عالمًا غير حقيقيٍّ». «وموجز القول: إن البراجماتية

(٤٣) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٤٤) المصدر السابق، ص٢٨٩ ـ ٢٩٦.

توسِّع مجال البحث عن الله. وبينما يتشبَّث المذهب العقليُّ بالمنطق وما هو سام، وتصرُّ التجريبية على الحواس الخارجية، نجد أن البراجماتية على استِّعدادٍ لتناول أي شيء؛ لأن تتبع إمَّا المنطق وإمَّا الحواس، وأن تعطي وزنًا وحسابًا لأكثر الخبرات تواضعًا وذلًا، وأكثرها شخصية. إنها تعتمد الخبرات الصوفية إذا كانت لها نتائجُ عملية. كما أنها لا تتحرَّج من اعتبار إلٰهٍ يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة إذا كان ذلك يبدو أنه المكان المرجَّح أن نجده فيه[٤٥]... فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمةً في الحياة الملموسة المحسوسة، فهي أفكار صحيحة بالنسبة إلى البراجماتية بمعنى أنها نافعةٌ إلى هذا الحد»[٤٦].

التعدُّدية الإنسانية:

النتيجة الطبيعية لهذا الفلسفة المعرفية هي التَّعَدُّد المعرفي؛ لأنه من خلاله ستتعدَّد الحقيقة بشكل ذاتيٍّ وَفْقَ خبرةِ كل إنسانٍ، والتي تختلف من شخصٍ لآخر، فيكون «حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق بصيغة الجمع... فالحقِيقة تُصنَع في سياق التجربة ومجراها»[٤٧]. والتجريبية تعدُّدية بطبيعتها؛ لأنها تنظر للأجزاء وليس للكل، وبالتالي تختلف من منظورٍ لآخر؛ ولهذا فإنه «بالنسبة إلى البراجماتية التعدُّدية، فإن الحقيقة تنمو في داخل كل الخبرات المتناهية المحدودة»[٤٨]. وقد انعكس هذا التصور التعدُّدي للحقيقة على رؤى جيمس الميتافيزيقية للعالم والإلٰه، والتي استعرضها في كتابه «عالم متعدِّد A pluralistic universe»، وهي: تصوُّره للعالم المتعدِّد، ومذهب التحسينية، وتصوُّره للإله. ولأن الحقيقة متطورةٌ داخل الخبرة الواقعية وبها، يمكننا القول إن الواقع - أو العالم - غير كامل، وبالتالي فهو قابلٌ للوصف من منظورنا النسبي؛ بل ويمكننا القول أيضًا إن الواقع نفسه مصنوعٌ من تيارٍ من «الخبرة الخالصة Pure Experience»، قبل أي مادة أو عقل؛ بل تُرد المادة والعقل (الوعي) إلى تلك الخبرة الخالصة؛ وبالتالي فهي مصدر كل الخبرات

---

(٤٥) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص٣٣٨.

(٤٦) المصدر نفسه ص٩٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٢٥٧ - ٢٥٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٣٠٤ - ٣٠٥.

الحسيَّة (الواعية) واللا ـ حسيَّة (اللا ـ واعية)، وهي نوع من أنواع الفلسفات الواحدية المتطوِّرة وليست المطلقة؛ فالغاية هنا يتحكَّم فيها الإنسان ويصنعها، وليست غائية محدَّدة سلفًا فتحكم هي مسار الإنسان.

نتيجة لكل ما سبق، يبدو أن العالم يمكنه التحسُّن، وأن البشر يستطيعون المساعدة في تحقيق ذلك، وأنه من خلال هذا المبدأ يمكن للإنسان أن يتخذ موقفًا وسطًا بين التفاؤل والتشاؤم. وقد أصبح هذا المذهب سمةً مميزةً للحركة البراجماتية، حيث يقول جون ديوي John Dewey (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) فيلسوف البراجماتية الثالث: إن مذهب التحسينية «هو الاعتقاد بأن الظروف الموجودة في لحظةٍ معيَّنة، سواء كانت سيئة نسبيًّا أو جيدة نسبيًّا، يمكن تحسينها». ويقول جيمس: «افترض أن مُؤلِّف العالَم وضع القضية أمامك قبل الخَلْقِ قائلًا: (سأصنع عالَمًا غير مُتأكَّد من خلاصه، عالَمًا يكون كماله مشروطًا فقط، والشرط هو أن كلَّ محركٍ متعدِّد يؤدي مستواه الخاص به على أحسن نحو. وأنا أمنحك فرصة الاشتراك في مثل هذا العالَم، فسلامته أو أمنه كما ترى لا ضامِن لهما. إنها مغامرة حقيقية، ذات خطر حقيقيٍّ، ولكنها قد تخرج ظافرة. إنه مشروع اجتماعيٌّ من العمل التعاوني بإخلاصٍ يتعيَّن إنجازه. هل ستنضم إلى الركب؟ هل تثق بنفسك وبالقوى المحركةِ الأخرى، ثقةً كافيةً لمواجهة المخاطرة؟»)[٤٩]. ويظهر واضحًا في الاقتباس السابق رؤية جيمس للإله المحدود (إلٰه لا يعلم كلَّ شيء، ومقيَّد بالزمن الذي يتعامل معنا عبره، مما يسمح لنا بصنع مستقبلنا بشكلٍ حُر)، كما أن علمه متطوِّر بتطوُّر خبراتنا، مثله مثل الحقيقة، ومثله مثل العالَم، ومثله مثل مجموع خبراتنا الجمعية الإنسانية، لكنها تتطوَّر جميعًا في اتجاه موضوعيٍّ واقعيٍّ، وليس في اتجاه ذاتيٍّ نسبيٍّ؛ لأن مفرداتها هي الخبرة الخالصة التي في متناولنا جميعًا (موضوعيًّا)، وهي الأطروحة التي تُعرف بـ«التجريبية الجذرية Radical Empiricism».

يرجع أحد أسباب هذا الاختلاف في تصوُّرِ كلٍّ من بيرس وجيمس للحقيقة ـ كما يقول جون ديوي ـ إلى أن بيرس كان يكتب باعتباره منطقيًّا؛ فقد كان يرى أن المنطق هو النظرية المعيارية الأساسية وراء كل

(٤٩) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص١٠٥.

الاستدلالات العقلية الصحيحة التي تسعى للحقيقة (أي المنطق بمفهومه العام وبأنواعه الثلاثة: الاستنباطي، والاستقرائي، والاحتمالي)، في حين أن جيمس كان يكتب بوصفه إنسانويًا[٥٠]، وهذه النزعة الإنسانية التي تميز فلسفة جيمس، ظلَّت هي جوهر رؤيته للفلسفة، حيث يقول: «إن الفلسفة ـ صاحبة الأهمية البالغة في كل واحدٍ منّا ـ ليست مسألةً فنيةً اصطلاحيةً، وإنما هي ـ على نحوٍ ما ـ شعورنا الأبكم الصموت بماذا تعني الحياة بكل أمانة وعمق. وهي لا تُحصَّل من الكتب إلا جزئيًا فقط. إنها سبيلنا الفرديُّ الذاتيُّ لرؤية الدفع والضغط الكليَّيْن للكون والشعور بهما»[٥١]. ومن ثمَّ فإن التعدُّدية «تمنعنا من أن نصف أنماط الوجود التي تختلف عن نمط وجودنا بأنها بلا معنى؛ كما أنها تطلب منّا أن نتسامح، ونحترم، ونتساهل مع أولئك الذين نراهم مهتمين وسعداء بطرقهم الحياتية الخاصَّة طالما كانت غير مؤذيةٍ للآخرين، مهما كانت تلك الطرق غير مفهومة بالنسبة إلينا. لا تُكشف الحقيقة بشكل كاملٍ لشخصٍ واحد، ولا يُكشف الخير بشكل كاملٍ لفردٍ واحد، على الرغم من أن كلَّ إنسانٍ يكتسب تفوقًا جزئيًا من تبصراته التي تأتيه عبر منظوره الخاص. فحتى السجون وغرف المرضى لها كشوفاتها الخاصَّة»[٥٢].

عن الكتاب:

يعتبر كتاب «تنويعات التجربة الدينية» من أهمِّ الأعمال الفلسفية في القرن العشرين، ومن أهمِّ كتب فلسفة الدين وسيكولوجيا الدين قاطبةً، والذي ما زال يُطْبَع حتى الآن رغم مرور أكثر من مائة عامٍ على نشره؛ لأن أفكاره حيَّةٌ حاضرةٌ دائمًا، والذي قلَّما تجد أيَّ باحثٍ فيِّ فلسفة الدين أو في سيكولوجيا الدين لم يطَّلع عليه، إن لم يكن قد قرأه وأشار إليه في بحوثه؛ فهو من أوائل الكتب التي استخدمت المنهج التجريبي الفينومينولوجي لدراسة طبيعة التجربة الدينية الإنسانية باعتبارها تجربةً ذاتية، بعيدًا عن الدين

---

(٥٠) John Dewey, "The Development of American Pragmatism" in "*Studies in the History of Ideas*", Vol. II, (New York, Columbia University Press, 1925, p. 361).

(٥١) انظر: البراجماتية، ويليام جيمس، سبق ذكره، ص١٦.

(٥٢) William James,"On a Certain Blindness in Human Beings" in "*On Some of Life's Ideals*", (New York, Henry Holt and Company, 1900, p. 46).

المؤسسي وعقائده النظامية، ودراسة تأثيراتها في حياة أصحابها، مخالفًا بذلك الدراسات الدينية المعتادة التي تتناول الدين بالتحليل التاريخي؛ فأخذ يشرح في الكتاب ما مرَّ عليه الماديون مرور الكرام، واحتقروه ووصموه سريعًا بالأمراض والعلل النفسية (كما لم يقدر على ابتلاع آراء الوضعيين الراديكاليين المضادة للميتافيزيقا والمعادية للدين)، وترك لأصوات الناس حقَّ تبليغ التجارب الدينية التي مرُّوا بها، بتنويعاتها المختلفة، وطيف مشاعرها الواسع بقدر تَعَقُّد الإنسان، وبالأخص التجارب الصوفية التي يرى أنها منبعُ كل الأديان؛ فمَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. وهكذا يكون تأثير المعرفة الذاتية في روحِ فيلسوفٍ كان يحرص على الابتعاد عن النخبوية والجمع بين التنظير والفعل في آنٍ واحد.

صدر هذا الكتاب في التاسع من يونيو عام ١٩٠٢ استنادًا إلى سلسلة محاضرات غيفورد في اللاهوت الطبيعي (عشرون محاضرةً) في جامعة إدنبره في إسكتلندا، قبل أن تصدر نسخة أخرى في أغسطس في العام نفسه، نُقِّحَ تسعة عشر موضعًا فيها، ولقد أصبحت هذه الأخيرة النسخة المعتمَدة للكتاب منذ ذلك الحين، وهي التي نعتمد عليها في ترجمتنا هذه. وعلى الرغم من أن اختيار جيمس ليلقي محاضرات غيفورد لم يتم بصورةٍ رسمية حتى عام ١٨٩٨، فقد اقتُرِحَ في وقتٍ مبكِّر من عام ١٨٩٦، فبدأ على الفور بجمع الكتب والقصاصات والاقتباسات والأوصاف والرسائل، والتي لم يبدأ وضعها في صورتها الكتابية النهائية إلا في عام ١٩٠٠. وقد تزامنت تلك الفترة الكتابية مع فترة مرضه الشديد بداية صيف عام ١٨٩٩، والتي أصابه فيها اكتئابٌ شديد، أضاف لألمه الجسديِّ آلامًا أخرى. فكان من الضروري تأجيل المحاضرات من عام ١٩٠٠ إلى عام ١٩٠١، وقد أُلقيت المحاضرات بالفعل في شهرَي مايو ويونيو من عامي ١٩٠١ و١٩٠٢، وانتهت بنجاحٍ كبير، حيث يقول جيمس في إحدى رسائله إن عدد الحضور في المحاضرة الأخيرة قُدِّرَ بحوالي ٤٠٠ مستمعٍ، وهو ما لم يحدث أبدًا في تاريخ هذه المحاضرات، فلم يقترب أحدٌ من الأساتذة السابقين من هذا الرقم للحضور قَطُّ! وكانت المحاضرات قد أُعدَّت للنشر قبل أن يغادر جيمس أمريكا نحو إدنبره، فنُشِرَت في يونيو من عام ١٩٠٢، وقد لاقى الكتاب نجاحًا كبيرًا مثل المحاضرات. ويصف جيمس هذا الأمر في إحدى رسائله قائلًا: «لقد بِيع

الكتاب بشكلٍ جيد للغاية، خصوصًا أن ثمنه يتجاوز ثلاثة دولارات. ويجري الآن طبع النسخة رقم عشرة آلاف»[٥٣].

الأسس الفلسفية للكتاب:

من خلال الثالوث الفلسفي الذي سبق استعراضه: الفلسفة التجريبية الذاتية، والنظرية البراجماتية للحقيقة، والتعدُّدية الإنسانية؛ يمكن فهم الأسس الفلسفية لعمله الأهم هذا. إذ يرى جيمس أنه لا يوجد تعريفٌ واحد لكلمة دين، وتكفي حقيقة وجود تعريفاتٍ كثيرة جدًّا ومختلفة جدًّا عن بعضها البعض لإثبات أن كلمة «دين» لا يمكنها أن تدلَّ على أيِّ مبدأ أو جوهرٍ واحد، وإنما هي اسمٌ جامع. لكن العقل التنظيري يميل دومًا إلى تبسيط الموضوعات التي يتناولها على نحوٍ مفرط. وهذا هو جذْرُ كل النزعات الإطلاقية والدوغمائية المتحيِّزة التي ابتُلي بها كلٌّ من الفلسفة والدين. ولهذا، من خلال الثالوث الفلسفي السابق، يقصر بحثه على الدين باعتباره «المشاعر التي يشعر بها الأفراد، والأفعال التي يقومون بها، والتجارب التي يختبرونها في عزلتهم على قدر ما يعون أنفسهم بوصفهم في علاقةٍ مع ما يعتبرونه الله، أيًّا كان»، وليس الدين باعتباره منتجًا نظاميًّا أو مؤسسيًّا والذي ينتقده جيمس بشدَّة. في إحدى رسائله بتاريخ ١٦ يونيو ١٩٠١، بين وقت إلقاء المحاضرتين التاسعة والعاشرة، يقول: «إن الموقف الذي أتخذه في هذه المحاضرات هو: إن التجارب الصوفية الذاتية هي منبع كل الأديان، مع الأخذ في الاعتبار الدلالة الواسعة للتصوُّف. وإن كل اللاهوتيات وكل الكنائس ما هي إلا نمو ثانويٌّ مُتَرَاكِم. ولهذا فإن الحجج والانتقادات الفكرية غير قادرةٍ على تدميرها. وأنا أربط الوعي الصوفي أو الديني بحيازة ذات لا ـ واعية ممتدَّة، تمتلك قسمًا رفيعًا تقطعه الرسائل [الآتية من عالم ما وراء الطبيعة]. وبذلك ندرك بشكلٍ مقنعٍ وجودَ مجالِ حياةٍ أكبر وأقوى من وعينا المعتاد، رغم ارتباطه المستمر مع هذا الأخير. إن الانطباعات، والدوافع، والعواطف، والإثارات، التي نتلقاها تساعدنا على العيش، فهي تؤسس ليقينٍ لا يمكن الشَّكُّ فيه بوجود عالمٍ خارج الحس، تذوب به

---

(٥٣) Perry Ralph Barton, *The Thought and Character of William James* VOL. II, (London,Oxford University Press, 1935, p. 326).

قلوبنا، ويعطينا القيمة والدلالة لكلِّ شيء، كما يجعلنا سعداء. إنها تفعل ذلك لمن يمرون بها، ولمن يتبعونهم. ومن ثمَّ فإن الدين بهذه الطريقة غير قابلٍ للتدمير على الإطلاق. أما الفلسفة واللاهوت فهي مجرَّد تأويلاتٍ مفاهيمية لهذه التجارب... شيء ما، وليس ذاتنا المباشرة، يؤثر في حياتنا!»(٥٤).

هذا الشعور الصوفي بوجود حقيقةٍ متساميةٍ خلف تجربتنا الحياتية، هو ما يظهر بوضوحٍ في رسالته لصديقه تشارلز إليوت عندما أُصيب الأخير بمرضٍ شديدٍ وقبل أن يتوفى بأربعة أيام، والتي يقول فيها: «أنا مقتنع تمامًا بأن تجربتنا الحياتية ليست سوى جزءٍ من التجربة الموجودة، والتي لتجربتنا الحياتية علاقة بها؛ لكني لا أستطيع تخمين ماهية الأجزاء الأخرى ومكانها. إن اقتناعي يمكِّن المرء فقط من أن يقول (وراء الحجاب، وراء الحجاب!) [وراء الموت]، بطريقة أكثر أملًا مما كان سيبدو عليه الوضع من دونها، ولكنها تظل طريقة مُتسائلة ومُبهمة»(٥٥). وهي النزعة التي انعكست عليه في تعامله مع فكرة الموت، حتى إن فرويد Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) في لقائه مع ويليام جيمس قد لاحظها، فيقول: «كان للقائي مع ويليام جيمس الفيلسوف انطباعٌ دائمُ الأثر. لن أنسى أبدًا مشهدًا حدث بينما كنَّا نسير معًا. توقَّفَ فجأةً، وناولني حقيبةً كان يحملها وطلب مني استكمال المسير، وقال إنه سيلحق بي بمجرَّد أن يتجاوز هجوم الذبحة الصدرية الذي كان يعتريه في التوِّ. ومات بسبب هذا المرض في العام التالي؛ ولقد تمنيت أن أكون غير هيَّابٍ كما كان ويليام في مواجهة الموت المُحْدِق»(٥٦).

إن الكون موضوعٌ متعدِّد الجوانب بشكلٍ أكبر من أن يستوعبه أيُّ مذهبٍ واحد، سواء أكان المذهب العلمي، أم أي فلسفة كلية. ومن ثمَّ فهو يرفض النزعة الاختزالية للدين وللعاطفة الدينية، والنافية للبُعْد الذاتي في تجاربنا، ومدى تعقُّده، كما تتجلَّى في الطبيعانية العلمية من ناحية، والفلسفة

---

(٥٤) Henry James Ed., *Letters of William James*, (Boston: Atlantic Monthly Press, 1920, p. 149 - 150).

(٥٥) Perry Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, VOL. II, p. 359.

(٥٦) Ernest Jones Ed., *An Autobiographical Study, Sigmund Freud.* Translated by James Strachey, 5th ed. Hogarth Press, London, 1950, p. 94 - 95).

الهيجلية التي تشترك مع فلسفة والده في الجذور المثالية الكلية نفسها، من الناحية الأخرى. وقد كان جيمس يضع في اعتباره عند كتابة المحاضرات هجومَه على الفلسفة المثالية، وهو ما يظهر جليًا في إحدى رسائل جيمس، بتاريخ ١٢ أبريل ١٩٠٠، التي يكشف فيها عن مقصده وراء محاضرات غيفورد مع اقتراب موعدها، فيقول: «إن المسألة التي أضعها أمامي مسألة صعبة: **أولًا**: الدفاع (ضد كل تحيزات طبقتي) عن التجربة ضد الفلسفة [المثالية] باعتبارها العمود الفقري الحقيقي للحياة الدينية في العالم - أعني الصلاة والإرشاد، وكل هذا النوع من الأشياء التي يُحَسُّ بها بصورة فورية وخاصَّة، في مواجهة الآراء العامة السامية والنبيلة لمصائرنا ومعنى العالم. **وثانيًا**: لجعل المستمع أو القارئ يعتقد في ما أعتقد به أنا نفسي، أنه رغم سخافة كل التجليات الخاصة للدين (أعني معتقداته ونظرياته)، فإن الحياة الدينية ككلٍّ هي أهمُّ وظيفة للبشرية. أخشى أنها مهمَّة شبه مستحيلة، وأظنُّ أني سأفشل فيها؛ ولكن محاولتي لفعل ذلك ستكون فعلي الديني»[(٥٧)]. كان نقد جيمس للمثالية المطلقة وتداعياتها الواحدية موجهًا في الأساس ضد عدوه الفكري وصديقه الحميم، جوزايا رويس Josiah Royce (١٨٥٥ - ١٩١٦)، الذي يُعتبر أبًا للمثالية الأمريكية، والذي كان يؤمن بأن الفردية الذاتية هي خطيئةٌ ضد الروح القُدس، وأن الخلاصية جماعية. وهي الآراء التي تشبه كثيرًا آراء والد ويليام جيمس. وقد عُرِفَ السجال الذي بينهما بـ«معركة المطلق Battle of the Absolute». وقد أخبر ويليام جيمس رويس في خطابٍ له، في سبتمبر ١٩٠٠، أنه «عندما أقوم بتأليف محاضرات غيفورد في عقلي، سيكون هدفها الحصري هو إسقاط نظامك الفكري»[(٥٨)].

أما صدامه مع المادية الطبيعانية، فقد جاء لاحقًا على تلك المحاضرات لِما أثارته من جدلٍ في المجتمع العلمي، ولِما احتوته من نقدٍ شديدٍ ضد الطبيعانية. وعلى سبيل المثال، يقول في ردِّه، في أبريل ١٩٠٤، على رسالة عالِم النفس الأمريكي الطبيعاني جيمس ليوبا James Leuba (١٨٦٨ - ١٩٤٦): «إن المجالين الصوفي والعقلاني ليسا منفصلَيْن تمامًا... وموقفي الشخصي في غاية البساطة. ليس لديَّ أيُّ إحساس حقيقيٍّ بعلاقة تبادلية

---

(٥٧) Henry James Ed., *Letters of William James*, p. 127.

(٥٨) Ibid., p.136

مع الله. وأنا أحسد أولئك الذين يملكون ذلك؛ لأني أعرف أن امتلاكي لمثل هذا الإحساس سيساعدني كثيرًا. وبالنسبة إلى حياتي الفعالة، يقتصر الله على مفاهيم مجرَّدة ولا شخصية، والتي هي - بوصفها قيمًا - تثير اهتمامي وتحددني؛ ولكنها تفعل ذلك بصورة ضعيفة مقارنة بما يمكن أن يفعله الإحساس بالله، إذا كان لديَّ ذلك الإحساس. الآن، على الرغم من أنني لا أمتلك هذا الوعي بالله بالمعنى المباشر والأقوى، فإن هناك شيئًا في داخلي يستجيب لسماعي لأقوال الآخرين عندما تصدر عن هذا الجانب. أدرك الصوت الذي خلفها. هناك شيء ما يقول لي: (هناك تكْمُن الحقيقة) وأنا واثق من أنها ليست تحيزات تأليهية قديمة من أيام الطفولة. هؤلاء الذين على شاكلتي كانوا مسيحيين؛ لكني شببت عن طوق المسيحية لدرجة أنني لا بدَّ وأن أُجرِّد الكلامَ الصوفيَّ من تشابكه معها، وأن أتغلَّب على هذا التشابك قبل أن أستمع إليه. يمكن تسمية ذلك - إذا كنت تفضِّل هذا - بالبذرة الصوفية. إنها بذرة شائعة للغاية، وتخلق رتبة المؤمنين. وهي في حالتي تُقاوِم - مثلما تُقاوِم في معظم الحالات - كل النقد الإلحادي المحض، أما النقد التفسيري (الذي لا ينتمي إلى نوعية «الهستيريا» و«الأعصاب») فيمكن لها الاندماج معه بكل وضوح»[٥٩].

كان جيمس مهتمًّا بإظهار أن معايير تبرير الاعتقادات الدينية هي المعايير المعرفية نفسها للاعتقاد بأي شيء آخر، بما في ذلك «المعرفة العلمية». فنظريته البراجماتية تعتمد على قبول نتائج تجاربنا حتى تدحضها تجاربُ أخرى أكثر أصالةً. ولهذا فإن النزعة الطبيعانية المادية ما هي إلا حكم جوَّاني، وليست حقيقة تجريبية. أما محاولاتها للتعامل مع التجارب الذاتية من خلال استخدام العلم الموضوعي لوصف العناصر الذاتية للخبرة، فستكون مثل تقديم فاتورة مطبوعة لسعر الوجبة كبديل مساوٍ للوجبة الحقيقية نفسها؛ أي: مجرد اختزال. فعلى سبيل المثال، نجد تفسيرات فرويد النفسية للدين تقول إن الشعور الديني ينتج عن الهوَّة الشاسعة بين رغبات الإنسان وقدراته، وبالتالي يلجأ الإنسان لتشخيص ما هو قادر على سدِّ تلك الهوَّة الشاسعة؛ أي الإله، بحيث يكون الإنسان قادرًا على إقامة علاقة معه،

---

(٥٩) Perry Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, VOL. II, p. 350-351.

وبالتالي ينجح الإنسان في سدِّ تلك الهوَّة الشاسعة بطريقةٍ غير مباشرة عبر الله. فبالنسبة إلى فرويد، يصبح الله تجليًا للأب والذي يؤدي ثلاث مهام: «التحكُّم في قوى الطبيعة، ومصالحتنا مع الموت، وتعويضنا عن الآلام والأوجاع والحرمانات التي تفرضها الحياة... [وبهذا تكون] النواة الأبويَّة ماثلة في جميع الوجوه الإلٰهية»[٦٠]. ولكن تظل تلك التفسيرات محض تكهناتٍ لا يمكن إثباتها أو نفيها؛ لأنها تعتمد بطبيعة الحال على إعادة تشكيل الماضي في صورةٍ سردية، سواء أكان ماضي الفرد أم التقاليد الثقافية لمجتمعه، وهو ما يشكِّل صعوبةً كبيرةً أمام الباحثين التجريبيين المقيدين بنتائج طرقهم التجريبية في الوقت الحاضر[٦١]. وهو الأمر الذي جعل تفسير فرويد مثالًا للتفسيرات الاختزالية التي تتجاهل الأسباب التي يقدِّمها المؤمنون أنفسهم لتبرير إيمانهم[٦٢]، كما تتجاهل أيضًا وصف التجربة الدينية كما تبدو للمؤمن.

وهما المشكلتان التي تلافاهما جيمس بحكم أن رؤيته للعالم لم تكن ماديةً مثل فرويد، فكان أكثر احترامًا للظاهرة الدينية كما تتجلَّى للمؤمن. لقد أدرك جيمس جيدًا أن تعدُّد محاولات النزعة الاختزالية للعاطفة الدينية، التي تحاول ربطها بعواطف نفسية أخرى أكثر اعتيادية وطبيعية من وجهة نظر أتباعها؛ كَمَثَلِ محاولة أحدهم ربطها بشعورِ التبعيَّة، ويجعلها آخرُ مشتقَّةً من الخوف، ويربطها آخرون بالحياة الجنسية؛ وما إلى ذلك، يلزم أن تثير الشكَّ في إمكانية أن تكون العاطفة الدينية شيئًا واحدًا محددًا؛ بل هي اسم جامع يدلُّ على العديد من العواطف التي قد تتناوب الأشياء الدينية على إثارتها فينا؛ فهناك الخوف الديني، والحبُّ الديني، والرَّوْع الديني، والبهجة الدينية... إلخ. وبما أنه لا يوجد انفعال دينيٌّ أوَّليٌّ واحد وإنما مستودع عمومي من الانفعالات، التي يمكن للموضوعات الدينية أن تثير أيًّا منها؛ يتبيَّن عدم وجود نوعٍ واحدٍ محدَّد وجوهريٍّ من الموضوعات الدينية، وعدم

---

(٦٠) مستقبل الوهم، فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٥ - ٢٧.

(٦١) David A. Leeming Eds., *Encyclopedia of Psychology and Religion*, (Springer, 2010, p. 733).

(٦٢) Ralph W. Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka, *The Psychology of Religion, Fourth Edition: An Empirical Approach*, (New York, Guilford Press, 2009, p. 23).

وجود نوعٍ واحدٍ محدَّد وجوهريٍّ من الأفعال الدينية. فالواقعة نفسها تثير مشاعرَ مختلفة كليَّة في أشخاصٍ مختلفين؛ بل وتثير مشاعرَ مختلفة في الشخص نفسه في أوقاتٍ مختلفة. وتكْمُن أسباب التنوع البشري بشكلٍ رئيس في حساسياتنا المختلفة للإثارة العاطفية، وفي مختلف المحفزات والمثبطات التي تجلبها معها، والتي تتنوَّع بتنوُّع البشر، فيستحيل اختزالها. فالمحصلة النهائية لهذا الكتاب هي التوكيد على التنويعات الهائلة التي تبديها الحيوات الروحية لبشرٍ مختلفين. تتنوع احتياجاتهم، وحساسياتهم، وقدراتهم، ويلزم تصنيفها تحت عناوين مختلفة. والنتيجة هي أن لدينا أنواعًا مختلفة بحقٍّ من التجربة الدينية. وقد قدمت تلك النزعة، التعدُّدية العقلانية الناتجة عن النظرة البراجماتية للتجربة الذاتية، ما احتاج إليه كارل يونج Carl Jung (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) فلسفيًّا لينشقَّ على أفكار أستاذه فرويد عام ١٩١٢. لهذا وصف يونج عقل جيمس بأنه خالٍ من الانحيازات الفكرية المسبقة، وهو الأمر الذي سمح له بأن يكون عقلًا صافيًا وواسع النطاق، حتى إنه جعل يونج يرى «أن آفاق النفس البشرية تتسع إلى ما لا يُقاس [علميًّا]»[٦٣].

لأن هذه النزعة تظهر بوضوحٍ في كتاب «تنويعات التجربة الدينية»، لا سيما من عنوانه، كان الفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) يصف هذا الكتاب لأصدقائه دائمًا بأنه قد «ساعده كثيرًا» في الإجابة على السؤال عن معنى كون المرء إنسانًا، وكيف يكون إنسانًا حقيقيًّا، وكثيرًا ما كان هذا السؤال يمنعه من استكمال عمله في الفلسفة والمنطق ويجبره على الانعزال، حتى إنه أرسل إلى بيرتراند راسل Bertrand Russell (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) رسالةً يقول فيها: «ربما تظن أن ما أفعله إضاعة للوقت، لكن كيف أكون فيلسوفًا ومنطقيًّا قبل أن أكون إنسانًا؟». ولهذا كان يرى ويليام جيمس باعتباره «فيلسوفًا جيدًا؛ لأنه كان شخصًا مهتمًّا بالإنسان»، على العكس من فرويد الذي كان يراه رجلًا ذكيًّا وليس فيلسوفًا حكيمًا؛ فبالنسبة إلى فيتجنشتاين، كان الهدف من الفلسفة هو «أن تُظهر للذبابة طريقَ الخروج من مصيدة الذباب»، لا أن تحبسها؛ أي: ألَّا تختزل الإنسان والظواهر الثقافية الإنسانية المتعدِّدة الأوجه والجوانب في نظريةٍ

---

(٦٣) Eugene Taylor, "C.G. Jung and the Boston Psychopathologists, 1902-1912" in "*Carl Jung and Soul Psychology*", (Routledge, 2013, p. 141).

واحدة أو مفهوم واحد، فالاختزال إلى نموذج مبسَّط لا يؤدي إلا إلى وضوحٍ وهميٍّ خادعٍ على صورة سجنٍ مفاهيميٍّ («صورة تحتجزنا باعتبارنا أسرى»)؛ أي: سيؤدي إلى إغفال التفاصيل، والتشويه في نهاية المطاف، حيث سنُسقط من المشهد ما يسميه فيتجنشتاين في هذا الصدد بـ«عائلة معقَّدة للغاية من الحالات»، فنعمي أنفسنا عن الفروق الدقيقة والتعقيد باسم الدقَّة الزائفة والتعميم الشامل. فعلى سبيل المثال، إذا أحرقنا شخصًا حتى أصبح رمادًا، ثم وصفنا الرماد بأنه «كل حقيقته»، فإن «قول هذا قد يكون له سحرٌ معيَّن، ولكن سيكون مضللًا على أقل تقدير». وبالنسبة إلى الفن، فـ«إن معنى أن تصف مجموعة من القواعد الجمالية هو أن تصف ثقافة العصر». وبالنسبة إلى الدين، فإن «الطرق التي اضطر الناس للتعبير بها عن معتقداتهم الدينية تتعدَّد بشكل كبير. وكل تعبيرات الدين الحقيقية رائعة، حتى تلك التي لدى أكثر الشعوب وحشيةً وبدائيةً». ولهذا كان يحب كثيرًا اقتباس المثل القائل «يتطلَّب الأمر الكثير من الأنماط المختلفة لصنع العالَم»، مضيفًا: «إن هذه مقولة جميلة وعطوفة»، وهي الجملة التي يتردَّد صداها بوضوحٍ في فلسفة ويليام جيمس.

لهذا اعتمد جيمس على المنهج التجريبي في جَمْعِ الوثائق الإنسانية، أو الشهادات الشخصية الموثقة التي تسجِّل التجارب الدينيَة من منظور أصحابها الذاتي (الجزء الوصفي)، وتحليلها من واقع دراسته لتأثيراتها في حياة أولئك الأشخاص (الجزء التحليلي). ولهذا وصف كتابه الرائد في مجاله بأنه «بيولوجي أكثر من اللازم بالنسبة إلى المتدين، وديني أكثر من اللازم بالنسبة إلى البيولوجي»(٦٤). وسيشكِّل هذا الاستعراض الفينومينولوجي مادةَ بحثِهِ الأساسية. وهنا يرفض جيمس اختزال الدين في الخوف، حيث يُظْهِر التاريخ الديني الدورَ الذي قامت به البهجة دائمًا، والتي كانت في بعض الأحيان أوَّليةً. وبالتالي يستحيل على الباحث الصادق إهمالُ أيٍّ من الحزن أو السرور، حال نظرنا إلى الدين من المنظور الواسع الذي يتطلبه. فمُعَبَّرًا عنه بأكمل المصطلحات الممكنة، يتضمَّن دين المرء كلًّا من أمزجة الانقباض وأمزجة الانبساط لكينونته. لكن الخلط والترتيب الكمِّي لهذين النوعين من الأمزجة النفسية يتباين للغاية من عصرٍ إلى آخر، ومن نظامِ تفكيرٍ إلى آخر،

(٦٤) Perry Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, VOL. II, p. 326.

ومن شخصٍ إلى آخر، بحيث يمكن القول إنهما طرفا الأمزجة الدينية: فعلى جانب، نجد أصحاب التفاؤل الديني الذي يتجاهل الشرَّ بشكل تامٍّ رغم أنه عنصر كونيٌّ جليٌّ، أو كما يسميهم جيمس المولودين مرة، ذوي العقلية الصحية بشكل فطري، الذين تتجلَّى معتقداتهم بشكلها المفرط في عقائد الخلاصية البحتة مثل مذاهب وحدة الوجود الدينية والفلسفية. وعلى الجانب الآخر، نجد أصحاب السوداوية الدينية التي تضخِّم دور الشر لدرجة أنه يصبح جوهرَ حياتنا، الذين تتجلَّى معتقداتهم بشكلها المفرط في الحزن الراقد في قلب كل نهج فلسفيٍّ وضعيٍّ أو طبيعانيٍّ محض، لا يستطيع استيعاب مفهوم الشر والتصالح معه، أو كما يسميهم جيمس المولودين مرتين، ذوي الأرواح السقيمة بشكل فطري، والذين يحتاجون لأن يولدوا مرةً ثانية بشكل معنويٍّ من خلال التحول والتجدُّد الروحي، حتى يتسنَّى لهم اكتساب وعيٍ أعمق، يصالحهم على وجود الشر. وبين هذين الطرفين يمتدُّ الطيف الدينيّ بكل تجلياته، وكل الأنساق التي تحاول على الأقل أن تحتوي هذه العناصر في نطاقها، بما أن وقائع الشر أجزاء أصلية من الطبيعة تمامًا كما هي الأجزاء الخيِّرة. فعلى سبيل المثال، إذا كانت الكاثوليكية أقربَ للمزاج السقيم بحكم أنها تخاطب الشعور الجُوَّاني بالخطيئة، فإن البروتستانتية أقربُ للعقلية الصحيَّة بحكم أنها تتخلَّص من الخطيئة تمامًا بمجرَّد الإيمان.

ثم ينتقل لوصف ثمار الدين بالنسبة إلى الفرد (جوَّانيًا) وبالنسبة إلى العالم (برَّانيًا)، وتقييمها. وهنا يظهر جيمس باعتباره طبيبًا نفسيًّا تجريبيًّا، حيث يحلِّل ثمار هذه التجارب الدينية في السياق الأوسع لحياتهم بأكملها، وتقييم آثارها العملية، وبالتالي وفقًا للمبدأ البراجماتي، تحديد معناها الروحي وحقيقتها أيضًا؛ فالآثار الجُوَّانية تبدأ من توحيد النفس المُتشظِّية، التي تتصارعها عدَّة قوى جُوَّانية من دون القدرة على الوصول لنقطة توازنٍ بينها. ومن ثمَّ يشدِّد جيمس - باعتباره طبيبًا نفسيًّا - على أهمية الدور الذي يقوم به الدين في توحيد تلك النزاعات، وخلق التناغم والتوازن بينها، وفي المداواة النفسية باعتبارها علاجًا نفسيًّا إيحائيًّا شديد الفاعلية لبعض الأمزجة، وليس لجميعها. هذه «الولادة الجديدة»، أو التحولات الدينية والتجدُّدات الروحية، مثل حالة تولستوي، تبدو في عيني صاحبها وكأن سماءً جديدةً تُشرق على أرضٍ جديدة؛ لأنه حينها يبعث الدين النشاط في مركز

طاقته، الذي يهبه الفعالية المُحرِّكة، مثل ما يحدث في حالة الحب المتبادل على سبيل المثال، وإلا ستنتابه مشاعرُ ميتة، وأفكار ميتة، واعتقادات باردة. وتمتدُّ الآثار الجُوَّانية للدين حتى تصل لأعلى صورها في حالة القداسة، والتي تتجلَّى آثارها البرَّانية في أفعال القديسين، لكنه يحذِّر من الإفراط الذي ينقلب إلى الضد، كما هو الحال في معظم الحالات الأخرى. ثم ينهي كتابه بتقييم فلسفيٍّ كامل للدين، وللممارسات الدينية الشائعة مثل الصلاة (أي الدعاء)، ولمحاولات تأسيسه الصوفية العرفانية والعقلية الفلسفية، ومدى حجيتها الذاتية والموضوعية، مقدمًا استنتاجاته النهائية في خاتمة الكتاب. وقد أضاف جيمس حاشيةً في آخر الكتاب، يشرح فيها موقفه الفلسفي الشخصي.

تكْمُن أهمية الكتاب وضرورة استحضاره الدائم في أن الأسئلة التي طرحها وطريقته في الإجابة عليها لا تزال أساسيةً حتى الآن في حقلي فلسفة الدين وسيكولوجيا التجربة الدينية والشعور الديني. فإلى جانب تأثيره في علم النفس الديني خصوصًا، والدراسات النفسية الفينومينولوجية عمومًا، لا يزال تأثير الكتاب ومنهجيته حاضرين حتى الآن في تقاليد الفلسفة الأمريكية، وتحديدًا في فلسفة الدين لدى الفيلسوف الشهير هيلاري بوتنام Hilary Putnam (١٩٢٦ ـ ٢٠١٦)، وأطروحته «التعدُّدية البراجماتية Pragmatic Pluralism» في الدين والأخلاق[٦٥]. كما يعطينا هذا الكتاب أقرب فرصة ممكنة لرؤية التجربة الدينية بعيون أصحابها باعتبارها ظاهرةً نفسية كونية؛ فما يجمع أصحابها، على اختلاف عقائدهم، أكثر بكثير ممَّا يفرِّقهم؛ فهي الخصيصة المشتركة بين جميع الأديان، والعقائد، والفلسفات الميتافيزيقية المتجاوزة للعالم، مما يسمح بوضع أُسسٍ للتسامح الديني من خلال تلك النظرة التعدُّدية للدين بوصفه تجربةً إنسانيةً يمكن أن تفيدنا العديد من جوانبها في حياتنا، وتكون حلًّا نحن في أمسِّ الحاجة إليه في عالمنا العربي المعاصر.

علي رضا، الرياض

إسلام سعد، الإسكندرية

٢٠/ أبريل/ ٢٠١٩

---

(٦٥) مقدمة ترجمة ورقة فلسفية لبوتنام بعنوان «الإله والفلاسفة God and the Philosophers»، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ترجمة علي رضا، انظر:
https://www.mominoun.com/articles/ الإله ـ والفلاسفة ـ ٥٦٦١

تصدير

لم يكن لهذا الكتاب أن يرى النور لو لم أتشرَّف بتعييني مُحاضِرًا ضمن برنامج محاضرات غيفورد Gifford حول الدين الطبيعي بجامعة إدنبره Edinburgh. بينما كنت أضع لنفسي الخطَّة التي سأسير وفقها فيما يتعلّق بمواد المقررين الدراسيين - بواقع عشر محاضراتٍ للمقرر الواحد - اللذين أصبحا في عهدتي، بدا لي أنه من الأحرى أن يكون المقرر الدراسي الأول وصفيًّا، يتناول «حاجات الإنسان الدينيَّة»، بينما يكون المقرر الثاني ميتافيزيقيًّا يتناول «إشباع هذه الحاجات من خلال الفلسفة». لكن، أدى النمو غير المتوقَّع الذي وصلت إليه المادة السيكولوجية المكوّنة للمقرر الأول مع فروغي من كتابتها إلى تأجيل الخوض في موضوع المقرر الثاني بالكلية، وبالتالي غدا وصف الطبيعة الدينيَّة للإنسان يشغل المحاضرات العشرين جميعها. وفي المحاضرة العشرين، اكتفيتُ بالإلماح إلى استنتاجاتي الفلسفية عوضًا عن تقريرها، وعلى القارئ الراغب في معرفتها التوجُّه على الفور للصفحات ٥٥٣ - ٥٦١، وإلى «الملحق». أتمنى أن أكون قادرًا - في يومٍ لاحقٍ - على التعبير عن هذه الاستنتاجات بشكلٍ أكثر صراحةً ووضوحًا.

في اعتقادي، فإنه من شأن الإلمام بتفصيلات الموضوع بشكلٍ كبيرٍ جَعْلنا أكثر حكمةً من امتلاك صيغ مجرَّدة، بغَضِّ النظر عن عمقها؛ ولذلك وضعتُ مادةً وفيرةً من الأمثلة الملموسة في متن المحاضرات، وقمتُ باختيارها من ضمن التعبيرات الأكثر تطرُّفًا عن المزاج الديني. بالتالي قد أبدو لبعض القراء، وقبل وصولهم لمنتصف الكتاب، أنني أُقدِّم صورةً كاريكاتورية عن الموضوع. إذ سيقولون إن اختلاجات التَّقْوَى هذه ليست معقولةً. ولكنهم إذا ما تحلّوا بالصبر رغم ذلك وقرأوا الكتابَ حتى النهاية،

فأنا على قناعةٍ بأن هذا الانطباع غير المُستحَبِّ سيختفي؛ وذلك لأنني أربط هناك بين الدوافع الدينيَّة ومبادئ الحسِّ السليم الأخرى التي تعمل بوصفها مُصحِّحات للمبالغات، والتي تسمح للقارئ بالوصول إلى استنتاجاتٍ معتدلة بقدر ما يريد.

أتوجَّه بالشكر للمساعدة التي تلقيتها لكتابة هذه المحاضرات من إدوِن د. ستاربَك Edwin D. Starbuck من جامعة ستانفورد، الذي أمَدَّني بمجموعةٍ من مواده المخطوطة، وكذلك هنري و. رانكِن Henry W. Rankin من جنوب نورثفيلد، وهو صديق مُستَتِر لكن دوره لا يُنْكَر، والذي أدين له بكل المعلومات القَيِّمَة، وأيضًا ثيودور فلورنوي Theodore Flournoy من جنيف، ولكانينج شيللر Canning Schiller من أوكسفورد، وإلى زميل العمل بينجامين راند Benjamin Rand، على الوثائق التي أمدَّني بها، وزميلي ديكنسون س. ميلر Dickinson S. Miller، وأصدقائي توماس ورين وارد Thomas Wren Ward من نيويورك، وفينسينتي لوتسلفسكي Wincenty Lutoslwski القادم من كراكو Cracow، وذلك للاقتراحات والنصائح المهمَّة. وفي النهاية، تعجز الكلمات عن وصف امتناني للمأسوف على وفاته توماس ديفيدسون Thomas Davidson على حواراتي معه ولاستخدام كتبه، في جلينمور Glenmore، أعلى وادي كين Keene Valley.

جامعة هارفارد،
مارس، ١٩٠٢[1]

(١) ملاحظة: كل ما ورد بين [. . .] في المتن والهوامش الأصلية، هو من وضع المترجمَيْن.

المحاضرة الأولى

الدين وطبُّ الجهاز العصبيِّ

بقدرٍ غير يسير من القلق والتوتُّر، آخُذُ مكاني خلف هذا المكتب، وأواجه هذا الجمهور المثقَّف. بالنسبة إلينا، نحن الأمريكيين، فإن خبرة تَلقِّي العلم على يد العلماء الأوروبيين ـ سواء بالسماع منهم مباشرةً أو من كتبهم ـ أمرٌ معتاد جدًّا. ففي جامعتي، جامعة هارفارد، لا يمرُّ شتاءٌ من دون حصادٍ ـ كبيرًا كان أم صغيرًا ـ من المحاضرات التي يلقيها ممثِّلو العلم أو الأدب الإسكتلنديون، والإنجليز، والفرنسيون، والألمان في بلدانهم. سواء الذين أقنعناهم ابتداءً بعبور المحيط لكي يحاضروا فينا، أو الذين اغتنمنا فرصة السماع منهم حينما كانوا يزورون بلادنا. ويبدو أن الأمر الطبيعي بالنسبة إلينا إذن، هو أن نستمع بينما يتحدَّث الأوروبيون. أما العادة العكسية، أقصد أن نتحدَّث بينما يستمع لنا الأوروبيون، فلم نكتسبها بعدُ. وعقب قيام أول شخصٍ بهذه المغامرة، فإن ذلك الأمر سيُولِّد فيه حسًّا بالاعتذار؛ لأنه أتى بذلك الفعل المجترئ. يجب أن يكون الأمر كذلك خاصةً حين نكون على أرضٍ مقدَّسة في المخيال الأمريكي مثل أرض إدنبره. إن أمجاد الكرسي الفلسفي لهذه الجامعة كانت مُنْطَبِعَةً على مخيالي بعمقٍ في صباي. فكتاب الأستاذ أليكساندر فريزر Alexander Fraser (١٨١٩ ـ ١٩١٤) «مقالات في الفلسفة ـ Essays in Philosophy»، الذي كان صادرًا للتو في ذلك الحين، كان أولَ كتاب فلسفيٍّ أطالعه في حياتي، ولن أنسى إحساس المهابة الممتزج بالتقدير الذي اعتراني عندما قرأتُ شرحَه لدروس السير وليام هاملتون William Hamilton (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦) الواردة في الكتاب. لقد كانت محاضرات هاملتون أول الكتابات الفلسفية التي دَفَعْتُ نفسي لدراستها؛ وبعد ذلك، غمرت نفسي في الكتابات الفلسفية لدوجالد ستيوارات Dugald Stewart (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨)، وتوماس براون Thomas Brown (١٧٧٨ ـ ١٨٢٠). إن

مشاعر التوقير والإجلال الفتيَّة هذه لا تتقادم أبدًا. وأعترف بأنني حين أجد نفسي المتواضعة، قد رُقيت من فقرها الأصلي لكي تصبح من الحين مسؤولةً رسمية هنا، وتحولت إلى رفيقة عملٍ لهذه الأسماء المرموقة، فإن كلَّ ذلك يحمل في ثناياه حسًّا بأنني في أرض الأحلام بقدر ما أنا في الواقع.

ولكن، مذ حظيتُ بشرف هذا التكليف، أشعر بأن هذا الشرف لن يضمحل أبدًا. إن للعمل في السلك الأكاديمي إلزاماته البطولية أيضًا؛ ولذا أقف هنا دون المزيد من الكلمات الاستهجانية. دعوني فقط أقُل هذا الأمر، بما أن هذا التيار الآن، هنا وفي أبردين Aberdeen، قد بدأ في السير من الغرب إلى الشرق، فإنني أتمنَّى له الاستمرار في ذلك. وبتعاقب السنوات، أتمنَّى أن يُطْلَب الكثير من أبناء وطني ليحاضروا في الجامعات الإسكتلندية، من خلال تبادُل الأماكن مع محاضرين إسكتلنديين في الولايات المتحدة. وأرجو أن تصبح شعوبنا - في كل هذه الأمور العالية الشأن - متساويةً كشعبٍ واحد. وكُلي أمل في تَفَشِّي المزاج الفلسفي الخاص وكذلك المزاج السياسي الخاص، المرافق لأحاديثنا الإنجليزية، أكثر وأكثر كي يترك أثره في العالَم.

وفيما يتعلَّق بالطريقة التي سأديرُ بها هذه المحاضرات، فلستُ لاهوتيًّا، ولا باحثًا متمرسًا في تاريخ الأديان، ولا أنثروبولوجيًّا. إن علم النفس هو الفرعُ الوحيد من العلم الذي أبرع فيه على وجه الخصوص. وبالنسبة إلى عالِم النفس، يجب أن تكون الميول الدينيَّة للإنسان مثيرةً للاهتمام، على الأقل بنفس قدر أيٍّ من الوقائع المتعلِّقة بطبيعته العقلية. وبالتالي، يبدو أن الأمر الطبيعي بالنسبة إليَّ، وباعتباري عالِمَ نفسٍ، أن أدعوكم إلى دراسةٍ وصفيَّة لهذه الميول الدينيَّة.

إذا كان على هذا البحث أن يكون سيكولوجيًّا بحقٍّ، فلا يجب عليه الانشغال بالمؤسسات الدينيَّة، وإنما يلزم أن تكون المشاعر الدينيَّة والدوافع الدينيَّة هي موضوع انشغاله. ويجب أن أُقيِّد نفسي بالظواهر الذاتية الأكثر تطورًا، المسجَّلة في الأدب الذي كَتَبَه رجالٌ من ذوي الفصاحة ويَعون ذواتهم على نحوٍ كامل، في الأعمال التي تدور حول التَّقْوَى وفي السِّير الذاتية. وبالرغم من أن الأصول والمراحل المبكِّرة من موضوعٍ ما تكون

مثيرةً للاهتمام، فإن المرء حينما يسعى بجدٍّ وراء دلالتها الكاملة، يتعيَّن عليه النظر إلى أشكالها الأكثر تطورًا وكمالًا. وينبني على ذلك أن الوثائق التي سنوليها كامل عنايتنا ستكون خاصةً بالرجال الذين كانوا الأبرع على مستوى الحياة الدينيَّة، والقادرين على أن يمنحونا وصفًا واضحًا يسهل فهمُه لأفكارهم ودوافعهم. إن هؤلاء الرجال ـ بالطبع ـ إمَّا أن يكونوا كتَّابًا معاصرين نسبيًّا، وإمَّا أن يكونوا من الأوائل الذين صاروا رموزًا دينية كلاسيكية. **إن الوثائق الإنسانية** Documents Humains [الإنسان نفسه بوصفه وثيقةً تُدرس] التي سوف نجدها أكثر ثراءً ونفعًا لا يلزم أن يُبحَث عنها في مكامن التبحُّر في العلم ومخابئه؛ إن هذه الوثائق يسهل العثور عليها وكأنها توجد على قارعة الطريق المسلوكة، وهذا الوضع الذي ينتج عن طبيعة مسألتنا بشكل طبيعيٍّ للغاية، يلائم أيضًا ـ وعلى نحوٍ ممتاز ـ النقصَ الذي يعاني منه مُحاضِركم فيما يتعلَّق بالتعليم اللاهوتي الخاص. قد آخُذُ الاقتباسات، والجُمَل، والفقرات من اعترافاتٍ شخصية، ومن كُتُبٍ كانت توجد بالفعل مع الكثير منكم، في وقتٍ ما؛ ولكن هذا الأمر لن يكون ضارًّا بالقيمة التي تحوز عليها استنتاجاتي. وصحيحٌ أن قارئًا وباحثًا يتمتَّع بروح المغامرة أكثر مني، وسيُحاضر هنا في المستقبل، قد يكتشف وثائقَ يعلوها الغبار على أرفف المكتبات، سيكون من شأنها توفير تسلية أكثر إمتاعًا وإثارةً لفضول المُسْتَمِعِ من تلك التي وفرتها وثائقي. لكني أشكُّ في كونه بالضرورة، ومن خلال احتكامه على الكثير من المواد الاستثنائية بعيدة المنال حاليًا، سيقترب أكثر من جوهر المسألة التي بين أيدينا.

إن سؤال: ما هي الميول الدينيَّة؟ وسؤال: ما هي دلالتها الفلسفية؟ ينتميان ـ من وجهة النظر المنطقية ـ لمستويين مختلفين تمامًا من مستويات طرح الأسئلة؛ ولأن الفشل في إدراك هذه الحقيقة ـ بشكلٍ واضحٍ ـ قد يُولِّد الحيرة والالتباس، أرغب في التشديد على هذه النقطة قليلًا قبل الولوج في الوثائق والمواد التي أشرت إليها.

في كتب المنطق الصادرة حديثًا، يُميَّز بين مستويين من التساؤل فيما يتعلَّق بأي شيء. أولًا: ما هي طبيعة هذا الشيء؟ كيف حدث؟ ما هو تكوينه، وأصله، وتاريخه؟ وثانيًا: ما هي أهميته، ومعناه، ودلالته، بما أنه هنا الآن؟ والإجابة على أسئلة المستوى الأول تُعطى في شكل **حُكْم وجوديٍّ**

أو افتراض وجوديّ. أما الإجابة على أسئلة المستوى الثاني، فتكون **افتراضًا عن القيمة**، أو ما يُسميه الألمان بـ **Werthurtheil** **[حُكم القيمة]** أو ما يمكننا ـ إن أردنا ـ أن نُسَمِّيه **حكمًا روحيًا**. ولا يمكن استنباطُ أيِّ حكم منهما مباشرةً من الآخر. إنهما ينطلقان من انشغالاتٍ فكرية متباينة، ويمكن للعقل أن يؤلِّف بينهما فقط عن طريق إصدار كلِّ حُكمٍ منهما على نحو منفصِلٍ أولًا، ثم جمعهما معًا بعد ذلك.

فيما يتعلَّق بمسألة الأديان، يصبح من السهل ـ على وجه الخصوص ـ التمييزُ بين هذين النظامين من التساؤل. فلكل ظاهرة دينية تاريخها الخاصُّ، وأصولها الطبيعية التي تُرَدُّ إليها. وما يُسَمَّى في هذه الأيام بالنقد التاريخي للكتاب المقدَّس، ليس سوى دراسةٍ له من وجهة النظر الوجودية هذه، والتي أُهْمِلَت كثيرًا من قِبَلِ الكنيسة المبكِّرة. تحت أي ظروفٍ حياتية قدَّم كَتَبَةُ النصوص المقدَّسة إسهاماتهم المتنوِّعة في الكتاب المقدَّس؟ وماذا كان يدور بالضبط داخل عقولهم المنفردة ـ على تنوُّعها ـ عندما بلَّغوا كلماتهم؟ هذه أسئلة متعلِّقة ـ كما هو واضح ـ بالحقيقة التاريخية [المنتمية لمستوى التساؤل الأول]، ولا يرى المرء كيف يمكن للإجابة عليها حسم أمر هذا السؤال الإضافي [المنتمي لمستوى التساؤل الثاني] ارتجاليًا [دون دراسةٍ وفحص]، والذي يظل قائمًا: أي نوع من الفائدة يمكن لكتابٍ مثل هذا ـ بالطريقة المحددة للغاية التي أتى بها للوجود ـ أن يحملها لنا بوصفه مرشدًا في الحياة ووحيًا؟ ولكي نجيبَ على هذا السؤال الآخر، يجب أن يكون قارًّا في عقلنا نوعٌ من النظرية العامَّة عن ماهية الخصوصيات في نصٍّ ما، والتي تعطيه قيمة الوحي؛ وهذه النظرية نفسها هي التي ستكون ما أسميته بالحكم الروحي. وبالجمع بين هذا الحُكم وحُكمنا الوجودي، يصبح بإمكاننا بالفعل استنباط حكم روحيٍّ آخر يتعلَّق بقيمة الكتاب المقدَّس. وهكذا، لو كانت نظريتنا عن قيمة ـ الوحي تؤكِّد على أن أيَّ كتاب، ولكي يحوز قيمة الوحي، يجب أن يكون مكتوبًا على نحو تلقائيٍّ [بإملاء الوحي]، وليس تبعًا لنزواتِ كاتِبِه، أو يجب أن يكون خاليًا من أية أخطاء علمية أو تاريخية، وألَّا يعبِّر عن أهواء وميولٍ محلية أو شخصية؛ فسيتبيَّن أن الكتاب المقدَّس هو ـ على الأرجح ـ كتابٌ معلول. لكن، لو كانت النظرية ـ من جهةٍ أخرى ـ تسمح بأن يكون الكتاب وحيًا على الرغم من الأخطاء والأهواء والتأليف البشري المتعمَّد، لو

أنه كان فقط يمثِّل تسجيلًا صادقًا للخبرات الجُوَّانية لأشخاصٍ ذوي أرواح عظيمة يتصارعون مع أزمات أقدارهم، حينئذٍ سيصبح الحكم على الكتاب المقدَّس أكثر إيجابيةً. فأنتَ إذن ترى أن الحقائق الوجودية نفسها غير كافية لتحديد هذه القيمة، وأن النقَّاد التاريخيين الأبرع في مجالهم لم يخلطوا - بالتالي - المسألة الوجودية بالمسألة الروحية. فبالحقائق التاريخية نفسها التي بين أيديهم، يتبنَّى بعضهم رأيًا عن قيمة الكتاب المقدَّس باعتباره وحيًا، ويتبنَّى البعض الآخر رأيًا مغايرًا، وذلك بناءً على اختلاف الحكم الروحي على الأساس القيمي لكلٍّ منهما.

أورد هذه الملاحظات العامَّة حول هذين النوعين من الحُكم؛ لأن العديد من الأشخاص المتدينين - وربما يكون بعض الحاضرين الآن من ضمنهم - لا يستخدمون هذا التمييز، والذين قد يشعرون - في البداية - بقليلٍ من الفزع من وجهة النظر الوجودية الصِّرفة، التي تعيَّن النظر من خلالها - في القادم من المحاضرات - إلى ظواهر التجربة الدينيَّة. حينما أتعامل مع هذه الظواهر بيولوجيًّا وسيكولوجيًّا كما لو كانت مجرَّد وقائع مثيرة للفضول في تاريخ الفرد، سيظن البعض منكم أن ذلك يمثِّل تدنيًا بمستوى موضوعٍ سامٍ كهذا، وقد يشكِّك البعض في كوني أسعى - عن عمدٍ - إلى تشويه الجانبَ الديني من الحياة، وسيبقى هذا الشكُّ قائمًا في نفوسهم إلى أن يتسنَّى لي التعبير عن غرضي من كل ذلك بشكلٍ أوضح.

إن مثل هذا الاستنتاج - بالطبع - بعيدٌ كل البُعْد عن نيتي، وبما أن هذا التحامُل المحتمَل من جانبكم سوف يُعرقِل - بشكل جدِّي - التأثيرَ الذي أنشد الوصول إليه، فسأكرِّس كلماتٍ قليلةً إضافية تتعلَّق بهذه النقطة.

لا شكَّ أن أيَّ حياةٍ دينيَّة، يُكَرِّس لها المرء حياته بشكل حصري، تجعله - بالفعل - استثنائيًّا وغريبَ الأطوار. لا أتحدث الآن عن المؤمن التقليدي الذي يتَّبع التعاليم الدينيَّة التقليدية في بلده، سواء كانت بوذية أو مسيحية أو محمَّدية. لقد وُضِعَ دينُه له بواسطة الآخرين، ونُقِلَ له من خلال التراث، وحُدِّدَ في أشكالٍ ثابتة من خلال التقليد، وتمَّ الحفاظ عليه من خلال العادة. سنحقِّق قدرًا ضئيلًا من الفائدة إذا درسنا هذه الحياة الدينيَّة غير المباشرة. وعوضًا عن ذلك، يجب علينا البحث عن التجارب الأصلية

التي كانت بمثابة النموذج والقدوة لكل هذا الكمِّ من المشاعر الموعز بها والسلوكيات المقلَّدة. يمكننا أن نجد هذه التجارب فقط في الأشخاص الذين لا يمثِّل الدين لهم عادةً رتيبةً وإنما حُمَّى حادَّة. ولكن هؤلاء الأشخاص «عباقرة» في الشأن الديني، ومثل العديد من العباقرة الآخرين الذين قدَّموا ثمارًا مؤثِّرة بما يكفي لإحياء ذكراهم دومًا في صفحات السِّير الشخصية، غالبًا ما أظهر العباقرة الدينيون أعراض عدم استقرار عصبيّ. بل لقد كان القادة الدينيون معرَّضين ـ أكثر من الأنواع الأخرى من العباقرة ـ لكشوفاتٍ نفسية غير طبيعية، وكانوا دائمًا على قدرٍ عظيمٍ من الحساسية العاطفية؛ إذ كانوا يحيون حياةً جُوَّانية متضاربة، وعانوا من السوداوية melancholy خلال فترةٍ من حياتهم، ولم يكن يحدُّهم حَدٌّ، وكانوا عرضةً للوساوس والأفكار التي لا تبرح رأسهم لثانية، ومروا كثيرًا بحالات الغشية Trance، وسمعوا أصواتًا، ورأوا رؤى، وأظهروا كلَّ الأعراض الغريبة التي تُصنَّف عادةً على أنها مَرَضِيَّة. وفضلًا عن ذلك، غالبًا ما ساعدت هذه السمات المَرَضِيَّة لمسيرتهم في منحهم سلطتهم الدينيَّة وقدرتهم على التأثير.

إذا سألتني مثالًا ملموسًا على ذلك، فليس هناك مثالٌ أفضل من ذلك الذي يقدِّمه لنا جورج فوكس George Fox (١٦٢٤ ـ ١٦٩١). إن دين «الكويكرز The Quakers»[(١)] الذي أسَّسه هو شيء يستحيل الإسراف في مدحه. ففي زمنٍ ملؤه الزيف، كان هذا الدينُ دينَ الحقيقة المتجذِّرة في الجُوَّانية الروحانية، ومثَّل عودةً إلى شيءٍ شبيه بحقيقة الإنجيل الأصلية أكثر من أي شيءٍ آخر عرفه الناس في إنجلترا من قبل. وبقدر ما تتطور الطوائف المسيحية في هذه الأيام نحو التحرُّر الفكري، بقدر ما تعود ـ ببساطة، وفي الجوهر ـ إلى الموقف الذي تبنَّاه فوكس والكويكرز الأوائل منذ زمنٍ بعيد. لا يمكن لأحدٍ أن يتظاهر ـ للحظة، فيما يتعلَّق بالحصافة والمقدرة الروحية ـ بأن عقل فوكس كان واهنًا أو مختلًّا. إن كلَّ الذين قابلوه وجهًا لوجه: من

---

(١) حركة ذات جذور مسيحية أسسها جورج فوكس في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر الميلادي. اعتبرت المسيح واقعًا حيًّا في الخبرة الشخصية للفرد، وليس فقط في الإنجيل أو تقاليد الكنيسة. يرتكز الإيمان الأساسي في هذه الحركة على إمكان معرفة الله بواسطة كل إنسان، وأن روح الله ستقودنا للحقيقة لو أننا صادقون في الاستماع إلى صوت الله وطاعته في قلوبنا. (المترجمان)

أوليفير كروموﻳل[٢] Oliver Cromwell (١٥٩٩ ـ ١٦٥٨)، لقضاة الدولة، لحرَّاس السجن؛ بدوا مُقرِّين بقواه الفائقة. لكن، لو نظرنا إليه من جهة حالته العصبية، فقد كان فوكس مريضًا نفسيًّا أو **détraqué** [مضطربًا عقليًّا] بامتياز، من النوع الأكثر تطرُّفًا. وتزخر يومياته بتدويناتٍ من هذا النوع:

«بينما كنت أسير مع زمرة من الأصدقاء، رفعتُ رأسي، ورأيتُ ثلاث قبابٍ مخروطية أعلى برج كنيسة، وقد اصطدموا بحياتي. سألتهم عن المكان الذي نوجد فيه؟ قالوا: ليشفيلد Lichfield. وفورًا أتتني كلمةُ الربِّ بوجوب ذهابي إلى هناك. ومع اقترابنا من المنزل الذي كنَّا ذاهبين إليه، أخبرت الأصدقاء بأن نسير نحوه، دون أن أقول لهم إلى أين عزمت الذهاب. وبمجرَّد رحيلهم شرعت في السير مبتعدًا، ونظرت بعيني في كل مكانٍ حتى أصبحت على بُعْد ميلٍ من ليشفيلد، حيث كان رعاة الغنم في حقلٍ كبيرٍ يحرسون أغنامهم. ثم أُمرت من الربِّ أن أخلع نعلَيَّ. وقفتُ ساكنًا؛ لأننا كنَّا في الشتاء. لكن كلمة الربِّ كانت كالنار في جسدي. لذا خلعت نعلَيَّ وتركتهما مع رعاة الغنم. وارتعد المساكين مندهشين. ثم سرت قرابة المِيل، وبمجرَّد أن كنت في حيز المدينة، أتتني كلمةُ الربِّ مرةً أخرى، قائلًا: اصرخ، «بئسًا لمدينة ليشفيلد الدموية!». لذلك سرتُ بهمَّة في الشوارع، صارخًا بصوتٍ عالٍ: بئسًا لمدينة ليشفيلد الدموية! ولأن اليوم كان يوم سوقٍ، دلفت إلى السوق، جيئةً وذهابًا في أجزاء عديدة منه، وقمت بعمل وقفات، صارخًا كما حدث من قبل: بئسًا لمدينة ليشفيلد الدموية! ولم يضع أحدٌ يَدَهُ عليَّ. وبينما كنت أسير صارخًا عبر الطرقات، بدا لي وكأن قناةً من الدم تسيل في الشوارع، وبدا السوق وكأنه بِرَكَةٌ من الدم. وعندما أعلنت ما تحتم عليَّ إعلانه، وشعرت بأنني قد أرحت ضميري وأنهيت مهمَّتي، خرجتُ من المدينة بسلام، وعدتُ لرعاة الغنم ومنحتهم بعض المال، وأخذت حذائي منهم مرةً أخرى. لكن نار الربِّ كانت في قدمَي، وحولي بالكامل،

---

(٢) قائد عسكري وسياسي إنجليزي، كان ينتمي لجانب البرلمانيين في الحرب الأهلية الإنجليزية، وبانتصارهم على الملكيين إبان حكم تشارلز الأول، تحولت إنجلترا إلى جمهورية برلمانية تُعْرَف باسم «اتحاد الكومنولث الإنجليزي»، قبل أن يحلَّ كروموﻳل البرلمان، ويصبح أول قائدٍ أوحد للجمهورية. لكن بعد وفاته، نجح الملكيون والملك تشارلز الثاني في استعادة السلطة الملكية مرةً أخرى. كان كروموﻳل شديدَ التديُّن، ومعروفًا بتسامحه تجاه البروتستانت وتعصُّبه ضد الكاثوليك. (المترجمان)

لدرجة أنني لم أهتم بارتداء حذائي مرةً أخرى، ووقفت في حيرةٍ من أمري، هل أرتديهما أم لا، حتى شعرت بالحرية من الربِّ في أن أرتديهما. وهكذا، بعد أن غسلت قدمَيَّ ارتديت حذائي مرةً أخرى. بعد هذا غشاني تفكيرٌ مليٌّ عميقٌ، لأي سببٍ توجَّب إرسالي لأصرخَ في وجه هذه المدينة، وأنعتها بالمدينة الدموية! ربما كان السبب هو أن البرلمان كان يسيطر على السلطة حينًا بينما يسيطر عليها الملك في حينٍ آخر، وأُريق الكثير من الدماء في المدينة بسبب الحرب التي نشبت بينهما، لكن هذا الأمر لم يحدث هنا أكثر مما حدث في أماكن أخرى عديدة. لكنني فهمت بعد ذلك، أنه في عهد الإمبراطور دقلديانوس Diocletian قُتِلَ ألف مسيحي في ليشفيلد. لذا قُدِّر لي الذهاب، دون حذائي، عبر القناة التي سال فيها دمهم، وإلى بِرْكَةِ دمائهم في السوق، لكي أصدح بذكرى دماء هؤلاء الشهداء التي أُريقَت منذ أكثر من ألف سنة، وأن أقف، شاعرًا بالبرودة في شوارعهم. وهكذا أُلهِمت فهم أمر هذه الدماء، وأطعتُ كلمةَ الربِّ».

لإصرارنا على دراسة الظروف الوجودية للدين، لا يمكننا تجاهُل هذه المناحي المَرَضِيَّة للشخص موضوع الدراسة. إذ يجب علينا وصف هذه المناحي وتسميتها كما لو أنها تجلَّت في رجالٍ غير متدينين. صحيحٌ أننا ننفر بشكل فطريٍّ من رؤية شيءٍ نُكرِّس له عواطفنا وميولنا وهو يُتَناوَل بالعقل كما يُتَناوَل أيُّ غرضٍ آخر. فأول شيء يفعله العقل مع الموضوع الذي يتناوله هو أن يصنِّفه إلى جانب موضوعٍ آخر. لكن أي موضوعٍ يبلغ عندنا قدرًا من الأهمية، ويوقظُ إخلاصَنا وتفَانينا، نشعر كما لو أنه يجب أن يكون وحيدَ نوعِهِ sui generis ومتفرِّدًا. من المرجَّح أن سلطعونًا سيملؤه الإحساس بالإهانة الشخصية لو كان له أن يسمعنا ونحن نصنِّفه من دون أية صعوبة أو تبريرٍ باعتباره من فصيلة القشريات، وهكذا ننتهي من أمره ببساطة. سيقول السلطعون لنا: «أنا لستُ هكذا، أنا نفسي، نفسي فقط».

ثاني شيء يفعله الذهن هو أن يُعرِّي الأسباب التي ينشأ عنها الشيء. يقول سبينوزا Spinoza (١٩٣٢ ـ ١٦٧٧): «سأحلِّل أفعال البشر ورغباتهم كما لو كانت مسألة خطوطٍ وأسطح مستوية ومواد صلبة». وفي موضعٍ آخر يبدي ملاحظة مفادها أنه سينظر إلى انفعالاتنا وخصائصها بالعين نفسها التي ينظر من خلالها للأشياء الطبيعية الأخرى؛ وذلك لأن عواقب انفعالاتنا تنبع

من طبيعتها بالضرورة نفسها التي يكون بها مجموع زوايا المثلث الثلاث مساويًا لزاويتين قائمتين أمرًا نابعًا من طبيعته. وبشكل مشابه، كتب م. تاين M. Taine، في مقدمة كتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزي: «سواء كانت الحقائق معنوية أو مادية، فليس ثمَّة فارق؛ لأنها دومًا تمتلك أسبابًا. هناك أسباب للطموح، والشجاعة، والصدق، كما توجد أسباب للهضم، والحركة العضلية، وحرارة الحيوان. إن الرذيلة والفضيلة منتجاتٌ مثل الزَاج والسكَّر». عندما نقرأ تصريحات العقل هذه، المصمِّمة على أن تعرض الشروط الوجودية لكل شيء على الإطلاق، نشعر - وذلك بعيدًا عن تبرُّمنا ونفاد صبرنا المشروع تجاه الاختيال السخيف نوعًا ما لبرنامج العمل هذا، في ضوء ما يَقْدِر المؤلفون بالفعل على تنفيذه - بأننا مهدَّدون وملغيون فيما يتعلَّق بجذور حياتنا الأكثر عمقًا وخصوصية. فمثل هذه المعرفة القاسية تهدِّد - كما نظن - بإبطال مفعول أسرار روحنا الأساسية؛ التصريح نفسه الذي سيفسر أصولها سيلغي - في الوقت نفسه - أهميتها، ويجعل قيمتها لا تزيد عن قيمة مشتريات البقالة المفيدة التي يتحدث عنها م. تاين M. Taine.

ربما يكون التعبير الأكثر شيوعًا عن هذا الافتراض الذي يرى أن القيمة الروحية تُلغى بالكشف عن أصلها الوضيع، هو الملاحَظ في تلك التعليقات التي غالبًا ما يقولها الأشخاص غير العاطفيين في حقِّ معارفهم العاطفيين. يؤمن ألفريد بالخلود بقوةٍ؛ لأن مِزاجه عاطفيٌّ للغاية. وضمير السيدة فاني Fanny الحيُّ بشكل استثنائيٍّ ليس سوى مسألة أعصابٍ مُثارَة على نحوٍ مفرط. وسوداوية ويليام William بخصوص الكون ناتجة عن سوء الهضم، فهو على الأرجح يعاني من كسلٍ في الكبد. وبهجة إليزا Eliza حين تكون في كنيستها هي أحد أعراض طبيعتها الهستيرية. وسيكون بيتر Peter أقلَّ اغتمامًا حيال روحه لو أنه مارس الرياضة أكثر في الهواء الطلق... إلخ. مثال آخر أكثر تطوُّرًا على نوع الاستدلال العقلي نفسه، هو الموضة الشائعة إلى حدٍّ بعيدٍ في هذه الأيام بين كتَّابٍ معينين، والمتمثِّلة في نقد الانفعالات الدينيَّة عبر إظهار الصلة بينها وبين الحياة الجنسية. إن التَّحوُّل الديني Conversion أزمةُ بلوغٍ ومراهقة. وليس ذبول القديسين وتلفهم وتفاني المبشرين سوى أمثلةٍ على غريزة التضحية بالنفس الأبويَّة وقد ضلَّت طريقها. وبالنسبة إلى راهبة هستيرية، تتوق للحياة الطبيعية، ليس المسيح سوى بديل تخيُّليٍّ

لمحبوبٍ من طبيعة أكثر بشرية. إلى آخر الأمثلة المشابهة[٣].

---

(٣) كما هو حال الكثير من الأفكار المنتشرة في الزمن الذي يحيا فيه المرء، تنأى هذه الفكرة عن التصريح العام الدوغمائي، وتُعَبِّر - عوضًا عن ذلك - عن نفسها جزئيًا وعن طريق التلميح فحسب. ويبدو لي أنه لا يوجد إلا القليل من التَّصوُّرات التي يمكن أن تكون أقلَّ إفادةً من هذا التَّصوُّر الذي يعيد تأويل الدين على أنه جنسانية منحرفة. إن هذا ليذكِّر المرءَ بالتهكُّم الكاثوليكي الشهير، الذي يُستخدم عادةً على نحوٍ فظّ، والقائل بأن الإصلاح الديني يمكن أن يُفهَم بأحسن الفهم، بتذكُّر أن منشأه وأصله كان رغبة لوثر في أن يتزوج راهبة؛ فالنتائج دائمًا ما تكون أوسع بكثير من أسبابها المزعومة، وفي الغالب الأعم تكون الأسباب والنتائج متضادة من حيث الطبيعة. صحيحٌ أنه من بين هذا الكمِّ الهائل من الظواهر الدينية، توجد بعض الظواهر ذات الطبيعة العِشْقِيَّة صراحةً. على سبيل المثال، آلهة الجنس والطقوس الفاحشة في الأديان غير التوحيدية، ومشاعر الاتحاد مع المُخلِّص الشاطحة في القليل من المذاهب الصوفية المسيحية. ولكن لماذا لا نصف الدين إذن - وبالطريقة نفسها - بأنه انحرافٌ في الوظيفة الهضمية، ونستدلُّ على ذلك بعبادة باخوس Bacchus [إله الخمر] وسيريس Ceres [إلهة نمو نباتات الطعام] أو من خلال مشاعر النشوة التي تنتاب بعض الرهبان بخصوص تناوُل القربان المقدَّس؟ تكسي اللغة الدينية نفسها بمثل هذه الرموز الفقيرة التي لا يسع حياتنا توفير سواها، وكلما كان العقل مدفوعًا بشدَّة للتعبير الديني يهبّ الجسد كلُّه لمساعدته ويعطي للأقوال معانيَ إضافيةً خفيةً. والحال أن اللغة المستوحاة من الأكل والشرب من المرجَّح أن تكون شائعةً في الكتابات الدينية بنفس قدر شيوع اللغة المستوحاة من الحياة الجنسية فيها، فعلى سبيل المثال: «نجوع ونظمأ [نتوق]» إلى الصلاح والاستقامة؛ «نجد الرَّبَّ حلو المذاق»؛ «نتذوق ونرى أنه خَيِّر». إن عبارة «حليب روحي للأطفال الأمريكيين، مستمَد من ثديَي العهدين القديم والجديد»، هي العنوان الفرعي للكتاب المشهور قديمًا والمعنون بـ«الكتاب التمهيدي لبريطانيا الجديدة New England Primer» [الكتاب المدرسي الأساسي في المستعمرات الأمريكية]، وتطفو الكتابات التعبُّديَّة المسيحية بالفعل في الحليب، مُفَكِّرًا فيه، لا من وجهة نظر الأم، وإنما من وجهة نظر الرضيع الشَّرِه.

فعلى سبيل المثال، يصف القديس فرانسوا دي سال Saint Fran5ois de Sales «صلاة الهدوء Orison of Quietude» هكذا: «في هذه الحالة تكون الروح كالرضيع الذي تجعل أمُّه لَبَنَها يقطر في فَمِهِ دون أن يحرِّكَ شفتيه لتلاطفه بينما لا يزال بين ذراعيها. وهكذا... يريد ربُّنا أن ترتوي إرادتنا برشف الحليب الذي يصبُّه في أفواهنا، وأن نتلذَّذ بحلاوته من دون أن نعرف حتى أنه يأتي من الرب». ويقول أيضًا: «ولنتأمل في حال الرضيع وهو مُتَّحِد ومُلْتَصِق بثدي أمِّه وهي تُرضعه، وسترى أنه من حينٍ لآخر يضغط نفسه ليقترب أكثر من الثدي بواسطة حركاتٍ فجائية تدفعه إليها لذَّة الرضاعة. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى القلب، فبالرغم من أنه يكون في أثناء صلاته مُتَّحِدًا بالربِّ، فإنه كثيرًا ما يحاول الاتِّحاد أكثر بواسطة حركات يطارد في أثنائها الحلاوة الإلٰهية بشكل أقرب». انظر:

Chemin de la perfection, ch. xxxi; Amour de Dieu, vii. ch. i.

في الواقع، يمكنٍ للمرء أيضًا تفسير الدين باعتباره انحرافًا للوظيفة التَّنَفُّسِيَّة. فالكتاب المقدَّس ممتلئ بلغة المعاناة التَّنَفُّسِيَّة وضيق الصدر: «لا تَصُمَّ أُذُنَيْكَ عن تنهداتي؛ أنيني لا يخفى عليك؛ قلبي يلهث، وخارت قواي؛ بليت عظامي في توجعي الليل كله؛ مثلما تلهث الغزلان توقًا لجداول المياه، تلهث روحي توقًا إليك يا الله». و«**نَفَسُ الله في الإنسان God's breath in man**» هو عنوان العمل الرئيس للمتصوف الأمريكي الشهير (توماس ليك هاريس Thomas Lake Harris (١٨٢٣ - ١٩٠٦)؛ وفي بلادٍ غير مسيحية، يتكون أساس كل الانضباط الديني من تنظيم عمليتَي الشهيق والزفير.

إن هذه الحجج جيدةٌ بنفس قدر جودة ما يسمعه المرء من حججٍ مؤيدة للنظرية الجنسية [التي تربط =

كلنا - بالتأكيد - على درايةٍ عامَّة بهذه الطريقة في الانتقاص من حالات العقل التي ننفر منها بشدَّة. فكلنا يستخدمها - بدرجةٍ أو بأخرى - في نقد الأشخاص الذين نعتبر حالاتهم العقلية منهكةً ومُجْهَدةً بشدَّة. لكن عندما ينقد الآخرون رحلات أرواحنا الأكثر سموًا من خلال وصفها بأنها «لا شيء سوى» تعبيراتٍ عن استعداداتنا العضوية، نشعر بالإهانة والأذى؛ لأننا نعلم أنه ومهما كانت خصائص أجسادنا، فإن حالاتنا العقلية لها قيمتها الجوهرية باعتبارها تكشُّفات وتجلِّيات للحقيقة الحيَّة؛ ونرغب حينها في أن تُجبَر كل هذه الماديَّة الطبيَّة medical materialism على أن تمسك عليها لسانها وتلزم الصمت.

وتبدو الماديَّة الطبيَّة - في واقع الأمر - تسميةً جيدةً لنظام التفكير الساذج للغاية الذي نحن بصدده. إذ تحسم الماديَّة الطبيَّة أمر القديس بولس

= الظواهر الدينية بالوظيفة الجنسية]. لكن أنصار هذه الأخيرة سيقولون حينئذ إن حُجتهم الرئيسة لا يوجد ما يضاهيها في أيِّ مكان. سيقولون بأن الظاهرتين الأساسيتين للدين، وهما السوداوية والتَّحوُّل الديني، هما بالأساس ظاهرتان من ظواهر المراهقة؛ وبالتالي متزامنتان مع تطوُّر الحياة الجنسية. هذه حجَّة يسهل الردُّ عليها بالآتي: حتى لو كان هذا التزامُن المذكور صحيحًا بإطلاقٍ كحقيقة (والأمر ليس كذلك)، فليست الحياة الجنسية وحدها هي التي تنشط في أثناء المراهقة، وإنما الحياة العقلية الأعلى بأسرها. وبالتالي يمكن للمرء أن يضع الأطروحة التالية: إن الاهتمام بالميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء، والمنطق، والفلسفة، وعلم الاجتماع، الذي يبزغ في أثناء سنوات المراهقة بجانب الاهتمام بالشعر والدين، هو أيضًا مجرَّد انحراف للغريزة الجنسية. لكنها ستكون أطروحة سخيفة وغير معقولة بالمرَّة. وعلاوة على ذلك، لو أن حجَّة المزامنة هي التي ستحسم الأمور، فكيف سيكون العمل مع الحقيقة التالية: المرحلة العمرية الدينية بامتياز هي الشيخوخة، أي السنُّ التي تنقضي عندها فورة الحياة الجنسية وتصبح شيئًا من الماضي؟

إن الحقيقة الواضحة هنا هي التالي: لكي نتمكَّن من تأويل الدين وتفسيره، يجب على المرء في النهاية النظر إلى المحتوى المباشر للوعي الديني. وفي اللحظة التي يفعل فيها المرء ذلك، سيرى كيف أن محتوى الوعي الديني منفصلٌ على وجه الإجمال عن محتوى الوعي الجنسي. كل شيء متعلِّق بهذين الوعيين يختلف: الموضوعات والمِزاج والملكات المختصَّة والأفعال التي يحض كل منهما عليها. إن الانسجام الشامل مستحيلٌ ببساطة، وما نجده غالبًا هو الخصومة الكاملة والتضاد. فلو رَدَّ علينا المدافعون عن نظرية - الجنس بأن ما ذكرناه لا يؤثر بالمرة في أطروحتهم، وذلك كالآتي: من دون المواد الكيمائية [الهرمونات] التي تفرزها الأعضاء الجنسية في الدم، لن يُغذى المخ بالقدر الذي يلزمه لكي يستمرَّ في أداء النشاطات الدينية، فسنقول لهم بأن هذا الافتراض الأخير قد يكون صحيحًا أو لا يكون؛ لكنه عديم النفع في كلتا الحالتين؛ إذ لا يمكننا أن نستنبط منه أية نتائج من شأنها مساعدتنا على تأويل معنى الدين أو قيمته. فوفقًا لمنطق هذا الافتراض، تعتمد الحياة الدينية على الطحال والبنكرياس والكليتين بنفس قدر اعتمادها على الجهاز التناسلي، وبذلك تفقد النظرية ككلٍّ فكرتها الأساسية وتتبخَّر مستحيلة إلى مجرَّد ادعاء عامٍّ ومبهمٍ حول اعتمادية العقل **بطريقة ما** على الجسد.

Saint Paul بتوصيف رؤيته على الطريق إلى دمشق بأنها نشاطٌ عصبيٌّ زائد في جزءٍ معطوبٍ من القشرة المخيَّة القذالية occipital cortex، إنه مصابٌ بالصَّرَع. وتقضي على القديسة تريزا Saint Teresa باعتبارها مصابةً بالهستيريا، والقديس فرنسيس الأسيزي Saint Francis of Assisi باعتباره مصابًا بتلف وراثيٍّ Hereditary Degeneration[٤]. ويُعامل استياء جورج فوكس من زُيوف عصره، وتَوْقه للأصالة الروحيَّة بوصفه عَرَضًا لقولون مضطرب. أما نبرة صوت الكاتب الإسكتلندي توماس كارلايل Thomas Carlyle (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) البائسة كنغماتِ أُرْغُن، فتُفَسَّر بأنها ناتجةٌ عن نزلة معويَّة Gastro-duodenal catarrh. تقول المادية الطبية إن كلَّ هذه التَوَتُّرات العقلية، هي ـ إذا ما فتشنا عن أسبابها ـ مجرَّد حالات أُهْبة مرضيَّة diathesis (وفي الغالب تسمُّم ذاتي؛ أي تسمُّم من داخلِ الجسم، لا من خارجه)، ناتجة عن انحرافاتٍ في وظائف العديد من الغُدَدِ، والتي ستكتشفها الفسيولوجيا يومًا ما.

وحينما تُكْتَشَف هذه الانحرافات، سيظن أنصار الماديَّة الطبيَّة أن السلطة الروحيَّة لكل هذه الشخصيات البارزة قد قُوِّضَت بنجاح[٥].

دعونا ننظر للمسألة من أوسع منظورٍ ممكنٍ. إن علم النفس الحديث، وبإيجاده أن الصلات النفسية ـ الجسدية الواضحة هي صلاتٌ صحيحة، يطرح هذه الفرضية المريحة: إن اعتماد الحالات العقلية على الأحوال الجسدية يجب أن يكون تامًّا ومطلقًا. وإذا ما تبنَّينا هذا الافتراض، فسنخلص ـ بالطبع ـ إلى أن ما تُشَدِّد عليه الماديَّة الطبية لا بدَّ أن يكون صحيحًا بصورةٍ عامَّة، إن لم يكن صحيحًا في كل التفاصيل: فالقديس بولس بالتأكيد أُصيب مرةً بحالةٍ شبيهة بالصَّرع، إن لم يكن بنوبةِ صَرَعٍ بالفعل؛ وجورج فوكس كان مصابًا بتلفٍ وراثيٍّ؛ وكارلايل كان ـ بلا شكٌّ ـ مصابًا بالتسمُّم الذاتيِّ من قِبل أحد أعضاء جسده، أيًّا كان هذا العضو، وهلمَّ جرًّا. لكني الآن أسألكم، كيف يمكن لهذا الوصف الوجوديِّ لوقائع التاريخ

---

(٤) مصطلح طبي قديم، لم يعد مستخدمًا اليوم، ويفيد عامَّة ضمور الأنسجة العصبية وتحلُّلها في جزءٍ من الدماغ بسبب مشكلة متعلِّقة بالجينات، وبالتالي متوارثة. وكانت تُعزى إليه نوبات الصَّرع. (المراجع)

(٥) لمثالٍ ممتاز على نمط الاستدلال الطب ـ مادي، انظر:

"Les Variétés du Type dévor", by Dr. Binet-Sanglé, in the Revue de l'Hypnotisme, XiV. 161.

العقليّ الحكمُ - بطريقةٍ أو بأخرى - على الأهمية الروحية لهذه الوقائع؟ فوفقًا للفرضية العامَّة في علم النفس التي أشرنا للتَّوّ إليها، لا توجد أيُّ حالة من حالاتنا العقلية - سواء كانت ساميةً أو وضيعةً، سليمةً أو مرضيةً - إلا وهي مشروطة ببعض العمليات العضوية. فالنظريات العلمية - هي الأخرى - مشروطة عضويًّا بنفس قدر الانفعالات الدينيَّة؛ ولو قُيِّضَ لنا فقط معرفة الوقائع على نحوٍ مُفصَّل بما فيه الكفاية، فسنرى - بلا شكٍّ - حينها أن «الكبد» يُحدِّد أقوال الملحد الصارم بنفس درجة الحسم التي يحدِّد بها أقوال الميثودي[٦] المذنب، القَلِق على روحه. فعندما يغيِّر الكبدُ الدمَ الذي ينفذ إليه بطريقةٍ ما، نحصل على البنية العقليَّة للميثودي، وعندما يغيِّره بطريقةٍ أخرى نحصل على البنية العقليَّة للملحد. وهذا هو حال انخطافاتنا الصوفية وجفافنا الروحي؛ أشواقنا وتلهُّفاتنا، أسئلتنا ومعتقداتنا. فجميعها مُؤسَّس عضويًّا بالقدر نفسه، سواء أكانت ذات مضامين دينية أم لا.

إذن، فإن توسُّلنا بالسببية العضوية لحالةٍ عقلية دينية بغرض تفنيد ادعائها بامتلاك قيمةٍ روحية سامية هو تصرُّف اعتباطيٌّ وغير منطقيٍّ بالمرة، ما لم يكن المرء بالفعل قد طوَّر مسبقًا نظرية نفسية - جسدية ما تربط القيم الروحية بشكل عامٍّ بأنواعٍ محدَّدة من التغيير الفسيولوجي. وإلا، فلن يمكن لأفكارنا ولا مشاعرنا، ولا حتى مذاهبنا العلمية، ولا حتى كفرنا، الاحتفاظ بأيِّ قيمةٍ بوصفها تكشُّفات وتجليات للحقيقة؛ وذلك لأنها كلها ومن دون استثناء تنجم - في الوقت نفسه - عن الحالة الجسدية لصاحبها.

ليس ثَمَّة حاجة للقول بأن الماديَّة الطبية لا تؤدي بنا - في حقيقة الأمر - إلى مثل هذا الاستنتاج الشكوكيِّ الشامل. فالماديَّة الطبية متأكِّدة - تمامًا كتأكُّد أي رجلٍ بسيطٍ - من أن بعض الحالات العقلية أسمى جُوَّانيًّا من الحالات الأخرى، وتكشف لنا المزيد من الحقيقة، وفي تأكُّدها هذا تستخدم المادية الطبية ببساطة حكمًا روحيًّا عاديًّا. وذلك بما أنها لا تمتلك نظريةً فسيولوجيةً

---

(٦) طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في بريطانيا على يد رجل الدين المسيحي جون ويزلي، ثم انتشرت لاحقًا في المستعمرات البريطانية حتى الولايات المتحدة الأمريكية. انفصلت عن الكنيسة الأنجليكية رسميًّا عام ١٧٩٥ ونادت بإمكانية خلاص كل إنسان، مناقضة بذلك عقيدة اختيار الله المُسبق للناجين عند الكالفينية. وركَّزت على التأمل الداخلي والإيمان الروحاني المُنعكس في سلوكيات المؤمن باعتبارهما نظامًا للدين. (المترجمان)

عن إنتاج تلك الحالات التي تراها أسمى من غيرها، يمكن بواسطتها اعتماد هذه الحالات والتصديق على جدارتها؛ وبالتالي فإن محاولتها للتشكيك في الحالات العقلية التي لا تعجبها والطعن فيها من خلال ربطها ـ على نحوٍ مبهم ـ بالأعصاب والكبد، وربطها بأسماء تشير ضمنيًا إلى الأمراض والمعاناة الجسدية؛ هو أمر غير منطقيٍّ وغير متسقٍ تمامًا.

دعونا نكن منصفين في هذه المسألة برمتها وصريحين تمامًا مع أنفسنا ومع الحقائق. عندما نرى أن حالاتٍ عقليَّة معيَّنة تسمو على الأخرى، فهل يكون ذلك بسبب ما نعرفه بخصوص سوابقها وأصولها العضوية؟ بالطبع لا! نراها كذلك دومًا لسببين مغايرَين بالكلية: إمَّا لأننا نستحسنها مباشرة، وإمَّا لاعتقادنا بأنها ستعود على حياتنا بمنافع مهمَّة. فعندما نتكلَّم باستخفافٍ عن «خطرفات الحمى» فمن المؤكَّد أن ارتفاع درجة الحرارة ليس هو بحدِّ ذاته أساس استخفافنا؛ فليس لدينا من المعرفة ما يكفي لإنكار الآتي: قد تكون درجة حرارة ١٠٣ أو ١٠٤ فهرنهايت مناسبة أكثر للحقائق كي تنبت وتترعرع، مقارنة بدرجة حرارة الدم العادية: ٩٧ أو ٩٨ فهرنهايت. إن أساس استخفافنا هو كون هذه الخطرفات مكروهةً أو لعدم قدرتها على الصمود أمام انتقادات ساعة النقاهة والعافية. كذلك عندما نشيد بالأفكار التي تأتينا في حالة العافية، فإن عمليات الأيض الخاصَّة بتلك الحالة الصحيَّة الجيدة لا يكون لها أية علاقةٍ بتحديد حكمنا هذا. وفي حقيقة الأمر، لا نعرف أيَّ شيء ـ تقريبًا ـ عن تلك العمليات. إن سمة السعادة الجُوَّانية في الأفكار هي التي تدمغها بطابع الأفكار الجيدة، وإلا فإن اتساقها مع آرائنا الأخرى وصلاحيتها لخدمة[7] احتياجاتنا هما ما يجعلانا نحكم عليها بأنها أفكارٌ صحيحة.

لكن المعيار الأكثر داخلية [الجوَّاني] والمعيار الأكثر خارجية [البرَّاني] من هذين المعيارين لا يجتمعان معًا على الدوام. إن السعادة الجُوَّانية والصلاحية للخدمة لا يتوافقان دائمًا. فما يمنحنا مباشرة أقصى «شعور جيد»، لا يكون دائمًا هو الأكثر «صوابًا»، عندما يُحكم عليه من طرف باقي التجربة. والفرق بين فيليب المخمور وفيليب المُفيق، هو المثال الكلاسيكيُّ للبرهنة

(٧) انظر:
https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%ADD9%8A%-D8%a9/.

على ذلك. فلو كان مجرَّد «الإحساس بالسعادة» هو الحَكَم، فستكون حالة السُكْر هي التجربة الإنسانية الأكثر صوابًا. لكن تجليات السُكر، ومهما كانت مُشبِعةً بالفعل في لحظتها، متضمنة في تجربةٍ ترفض دعمها وتصويبها ولو لبرهة من الزمن. ونتيجة هذا التضارب بين المعيارين هي حالة عدم اليقين التي تهيمن على الكثير من أحكامنا الروحية. نعم، هناك لحظات من التجربة الوجدانية والصوفية mystical ـ التي سنسمع عنها الكثير لاحقًا ـ تحمل معها ـ عندما تأتي للمرء ـ إحساسًا هائلًا بسلطتها الجُوَّانية وبالاستنارة؛ ولكنها نادرًا ما تأتي، كما أنها لا تأتي لكلٍّ أحد؛ وعندما تأتي، يكون كلُّ ما سواها في حياتنا إمَّا لا يمتُّ لها بصلة وإمَّا يميل إلى معارضتها وتكذيبها أكثر من ميله إلى دعمها وتوكيدها. وفي هذه الحالات، يُؤثِر بعض الأشخاص اتِّباع ما تمليه هذه اللحظة، بينما يؤثِر البعض الآخر اتِّباع ما يمليه الرأي العادي. ومن هنا ينشأ الخلاف الحزين بين الكثير من الأحكام الروحية للبشر؛ وهو خلاف سنوضِّحه بالقدر الكافي قبل انتهاء هذه المحاضرات.

ولكنه خلافٌ لا يمكن حلُّه أبدًا بواسطة أي فحصٍ طبيٍّ مجرَّد. ويمكننا رؤية مثالٍ جيدٍ على استحالة التمسُّك الصارم بالفحوص الطبية في نظرية التفسير المَرَضِي للعبقرية التي روَّجها عدَّة مؤلفين مؤخرًا. يقول الدكتور مورو Moreau: «العبقرية أحد فروع شجرة الاضطرابات العصبية». ويقول الدكتور لومبروزو Lombroso: «العبقرية هي أحد أعراض التلف الوراثي من النوع الشبيه بالصَّرع، وترتبط بالجنون المعنوي[8] Moral insanity». ويكتب السيد

---

(٨) مصطلح قديم في الطب النفسي، سكَّه الطبيب البريطاني جيمس كاولز بريتشارد James Cowles Prichard في عام ١٨٥٣، لوصف حالة المريض الذي لا يعاني من أية اضطراباتٍ على مستوى التفكير (ضلالات أو هلاوس)، ولكنه يعاني من اضطرابات في المزاج والمشاعر والعادات والسلوكيات. يعتبر هذا المصطلح هو الاسم التاريخي لما نسميه الآن بالسايكوباث psychopath أو السوشيوباث sociopath، أو باضطراب الشخصية المعادية للمجتمع antisocial personality disorder. (المراجع)

جرت العادة أن يُترجم هذا المصطلح إلى «الجنون الأخلاقي»، والحقيقة أنها ترجمة خاطئة؛ لأن كلمة Moral في القرن التاسع عشر كان لها معنيان: المعنوي الوجداني والأخلاقي. والمقصود هنا ليس المعنى الأخلاقي، بل المعنى المعنوي الوجداني. انظر:

Jan Verplaetse, *Localizing the Moral Sense: Neuroscience and the Search for the Cerebral Seat of Morality, 1800-1930*, (Springer, 2009, p. 193).

(المترجمان).

نيسبيت Nisbet: «متى كانت حياة الشخص شهيرةً بالقدر الكافي ووقائعها مسجَّلة بقدر كافٍ من الإحاطة يسمح لها بأن تكون موضوعًا لدراسة مفيدة، فإنه حتمًا سيُصَنَّف ضمن الفئة المَرَضِيَّة... ومن الجدير بالذكر أنه - وكقاعدةٍ عامَّة - كلما زادت العبقرية، زاد الخلل العقليُّ»(٩).

والآن، بعدما نجح هؤلاء المؤلفون - بالقدر الذي يرضيهم - في إثبات أن أعمال العبقري هي ثمار المرض، فهل يمكنهم أن يتسقوا مع أنفسهم ويبادروا على الفور إلى تفنيد قيمة هذه الثمار؟ هل يمكنهم استنباط حُكْم روحيٍّ جديد من مذهبهم الجديد في الشروط الوجودية؟ هل يمكنهم منعنا صراحةً من الإعجاب بمنتجات العبقرية من الآن فصاعدًا؟ ويقولون صراحةً إن الشخص المعتلَّ عصبيًّا لا يمكنه أبدًا أن يكون كاشفًا لحقيقةٍ جديدة؟

بالطبع لا! فغرائزهم الروحية الفورية قوية للغاية بالنسبة إليهم هنا، لدرجة أنها تصمد أمام الاستنتاجات، التي يتعيَّن على المادية الطبية - حبًّا في الاتساق المنطقيِّ - أن تكون مستعدَّةً تمامًا للوصول إليها. لقد سعى أحد أتباع هذه المدرسة جاهدًا بالفعل إلى تفنيد قيمة أعمال العبقرية كليًّا (مثل أعمال الفن المعاصر تحديدًا، التي يعجز عن الاستمتاع بها، مثل الكثيرين غيره) باستخدام حجج طبيَّة(١٠). لكن في الغالب ظلَّت أصالة التحف الفنية وقيمتها غير مشكوكٍ في أمرها؛ وهذا الهجوم الطبي إمَّا أنه اقتصر في نقده للأعمال الفنية على تلك الأعمال العلمانية التي يقرُّ الجميع بأنها شاذةٌ وغريبةٌ على نحو جوهري، وإمَّا تَوجَّه بالنقد حصرًا إلى المظاهر والتعبيرات الدينيَّة. لقد كانت هذه المظاهر الدينيَّة مستهجَنَةً بالفعل؛ لأن الناقد ينفر منها على أساس جُوَّانيٍّ أو روحيٍّ، وليس على أساس طبيٍّ.

لكن فيما يخص العلوم الطبيعية والفنون الصناعية، فلم يخطر أبدًا ببال أحدٍ دحض الآراء المتداولة فيها عن طريق إظهار الطبيعة العُصابية لصاحبها. فالآراء تُخْتَبَر هنا دائمًا بواسطة المنطق والتجربة، بغضِّ النظر عن النمط العصبي لصاحبها. وينبغي ألَّا يكون الأمر على خلاف ذلك في حالة الآراء

(٩) J. F. NISBET: The Insanity of Genius, 3d ed., London, 1893, pp. xvi, xxiv.

(١٠) ماكس نوردو MAX NORDAU (١٨٤٩ - ١٩٢٣) في كتابه الضخم بعنوان: «التلف Degenration».

الدينيَّة. فقيمة الآراء الدينيَّة لا يمكن التحقُّق منها إلا بواسطة أحكام روحيَّة تفصل فيها مباشرة، وهي أحكام تستند في المقام الأول على شعورنا الفوري حيالها، وتستند في المقام الثاني على صِلاتها التجريبية بمتطلباتنا الأخلاقية وببقية الأشياء التي نعتقد في صحتها.

وباختصار، فإن المعايير الوحيدة المتاحة هي **الاستنارة الفورية** Immediate luminousness، و**المعقولية الفلسفية** philosophical reasonableness، و**العون الأخلاقي** moral helpfulness. قد تكون القديسة تريزا امتلكت جهازًا عصبيًّا مستقرًّا كما لو كان الجهاز العصبي للبقرة الأكثر هدوءًا من بين البقر؛ ولكن ذلك لن ينقذ لاهوتها إذا ما حكمنا عليه بواسطة هذه المعايير وتبيَّن أنه جديرٌ بالازدراء. في المقابل، إذا صمد لاهوتها أمام هذه المعايير، فلن يؤثر في ذلك كم كانت القديسة تريزا هستيرية أو غير متزنة عصبيًّا عندما كانت بيننا على هذه الأرض.

وهكذا ترون أننا ـ من حيث الجوهر ـ مضطرون للعودة إلى المبادئ العامَّة التي لم تنفك الفلسفة التجريبية تشدِّد على ضرورة الاسترشاد بها في بحثنا عن الحقيقة. لقد سعت الفلسفات الدوغمائية إلى وضع اختباراتٍ للحقيقة من شأنها أن تغنينا عن التماس المستقبل. إن الدوغمائيين المتفلسفين ليحلمون بعلامةٍ ما مباشرة، بملاحظتها يمكننا تحصين أنفسنا على الفور وبشكل مطلق ـ راهنًا وإلى الأبد ـ من جميع الأخطاء. ومن الواضح أن أصل الحقيقة من الممكن أن يكون معيارًا خليقًا بالثناء كالمعايير الثلاثة آنفة الذكر، فقط إذا كان من الممكن التفريقُ بين الأصول المختلفة للحقيقة وَفْقَ وجهة النظر هذه. فتاريخ الآراء الدوغمائية يبيِّن أن الأصل كان اختبارًا مفضلًا للحقيقة دومًا: أصل في الحدس الفوري؛ وفي السلطة البابوية؛ وفي الوحي الخارق للطبيعة، سواء بواسطة الرؤية أو السماع أو الانطباع الذي لا يمكن تفسيره؛ وفي المَسِّ من قِبل الأرواح العليا، الذي يُعرب عن نفسه في صورة نبوءة وإنذار؛ وفي النطق التلقائي عمومًا ـ وكل هذه الأصول كانت تُعتبر بمثابة ضماناتٍ لحقيقة الآراء المتعاقبة التي نجدها مُمثَّلةً في التاريخ الديني. وبالتالي، ليس الماديون الطبيون سوى ثُلَّةٍ من الدوغمائيين المتأخرين، الذين يقلبون الطاولة على أسلافهم بحِنكة، عن طريق استخدام معيار الأصل بطريقةٍ تقويضيَّة، بدلًا من الطريقة الإثباتيَّة.

الحالة الوحيدة التي ستجد فيها حديثهم عن الأصل المَرَضِي مؤثرًا، هي الحالة التي يتوسل فيها المخالف بالأصل الخارق للطبيعة، ولا يكون على طاولة النقاش أيُّ حجَّة أخرى سوى حجَّة الأصل. ولكن حجَّة الأصل نادرًا ما تُستخدم وحدها؛ إذ من الواضح للغاية أنها حجَّة غير كافية بحدٍّ ذاتها. فمثلًا، قد يكون الدكتور ماودسلي Maudsley هو أذكى مُفَنِّدِي فكرة الدين الخارق للطبيعة على أساس حجَّة الأصل؛ إلا أنه يجد نفسه مضطرًا إلى أن يكتب:

«بأي حقٍّ نعتقد أن الطبيعة مُلزَمةٌ بأن تقوم بعملها بواسطة العقول الكاملة فحسب؟ فالطبيعة قد تجد في عقلٍ ناقصٍ أداةً أكثر ملاءمةً لإنجاز غرضٍ معيَّن. فقط العمل الذي أُنجز، والخاصية الموجودة في العامل التي أُنجز العمل بواسطتها - هما ما له أهمية؛ فقد لا يمثِّل مشكلة كبيرة من وجهة نظر كونية، أن يكون العامل معيوبًا للغاية في خصائصه الأخرى؛ كأن يكون منافقًا، أو زانيًا، أو غريب الأطوار، أو مختلًّا عقليًّا... وهكذا نعود مرةً أخرى إلى الملاذ القديم والأخير لتحصيل اليقين، وهو الاتفاق العام للبشر أو موافقة أهل العلم والاختصاص المؤهلين من بينهم»[١١].

بمعنى آخر، إن المعيار النهائي عند ماودسلي للحكم على اعتقادٍ ما، ليس هو أصل هذا الاعتقاد؛ وإنما **الطريقة التي يعمل بها في المجمل**. وهذا هو معيارنا التجريبي الخاص، وهو أيضًا المعيار الذي أُجبر على استخدامه - في نهاية المطاف - أشدُّ المُصرِّين على الأصل الخارق للطبيعة. فمن بين الرؤى والرسائل الكشفية ثَمَّة ما هو سخيف على نحو جليٍّ للغاية، ومن بين حالات الغشية والنوبات التَّشَنُّجِيَّة ثَمَّة ما لا يعود بأدنى نفع على السلوك أو الشخصية، بحيث لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال الحكمُ عليها بأنها ذات أهمية فضلًا عن كونها إلهيةً. وفي تاريخ التصوُّف المسيحي كانت مشكلة التمييز بين الرسائل والتجارب التي يمكن اعتبارها بمثابة معجزات إلهية حقًّا، وبين غيرها التي يستطيع الشيطان بخبثه تزييفها، ومن ثَمَّ يجعل الشخص المتدين أقربَ للجحيم مما كان عليه قبل الدخول في هذه التجربة المزيفة، مشكلةً مستعصيةً على الحل، تتطلَّب كلَّ الحكمة والخِبرة الممكنة

---

(١١) H. MAUDSLEY: Natural Causes and Supernatural Seemings, 1886, pp. 257, 256.

لدى أفضل قادة الضمير. ففي النهاية لن يسعفنا إلا معيارنا التجريبي: من ثمارهم تعرفونهم[١٢]، وليس من جذورهم. ورسالة الواعظ الأمريكي جوناثان إدواردز Jonathan Edwards (١٧٠٣ ـ ١٧٥٨) حول المشاعر الدينيَّة «Treatise on Religious Affections» هي عملٌ مُفَصَّل لأطروحتنا هذه. لا نستطيع الوصول إلى جذور فضيلة الإنسان، وليست المظاهر ـ أيًّا كانت ـ براهينَ معصومةً من الخطأ على نَيْلِ نعمة الرب. فممارستنا هي الدليل الوحيد الأكيد ـ حتى لأنفسنا ـ على كوننا مسيحيين حقًّا وصدقًا.

يقول إدواردز: «إذا أردنا الحكم على أنفسنا الآن، فبالتأكيد يجب أن نعتمد على الدليل الذي سيستخدمه قاضينا الأعلى بشكلٍ رئيسٍ عندما نقف أمامه يوم الحساب. . . لا توجد أي نعمةٍ لروح الربِّ لا تكون الممارسة المسيحية هي الدليل الأشد حسمًا على وجودها في أي مُعتنِقٍ للدين. . . . والدرجة التي تكون بها تجربتنا مُنتِجةً للممارسة هي التي تحدِّد الدرجة التي تكون بها تجربتنا روحيةً وإلهيةً».

وبالقدر نفسه، يؤكِّد الكتَّاب الكاثوليك على هذا الأمر أيضًا. فالميول الخيِّرة التي تخلفها الرؤى وراءها، أو الأصوات، أو أي نعمة إلهيَّة أخرى ظاهرة، هي العلامات الوحيدة التي يمكننا التأكُّد بواسطتها من أن هذه النِّعم ليست مجرَّد خدعٍ شيطانية. تقول القديسة تريزا:

«[فالرؤى الشيطانية] مثل النوم المضطرب الذي بدلًا من أن يعطي المزيد من القوة إلى الرأس، يتركه أكثر إنهاكًا، ولا تكون نتيجة مجرَّد عمليات الخيال إلا إضعافًا للروح. فبدلًا من الغذاء والطاقة، لا تجني الروح إلا التعب والغثيان. في حين أن الرؤى الإلهية الأصيلة تمدُّ الروحَ بحصادٍ من الغنى الروحيِّ لا يمكن وصفه، وبتجديدٍ باهرٍ للقوة الجسدية. أسوق هذه الأسباب لأولئك الذين كثيرًا ما اتهموا رؤاي بأنها من عمل إبليس عدوِّ البشر، ومن صنع خيالي. . . لقد أظهرت لهم الجواهر التي تركتْها اليدُ الإلهية معي: وهي ميولي الفعلية. فكلُّ من عرفني رأى أنني قد تغيَّرت، وكاهنُ اعترافي شاهدٌ على هذه الحقيقة. هذا التحسُّن، الملموس في جميع المناحي، لم يكن خفيًّا؛ وإنما كان ظاهرًا بجلاءٍ أمام أعين الناس جميعًا.

---

(١٢) انظر: متَّى ٧: ١٦. (المترجمان)

أما بالنسبة إليَّ فكان من المستحيل عليَّ تصديق أنه لو كان الشيطان هو مؤلِّف رؤاي، كان سيستخدم - بغرض إضلالي وسوقي إلى الجحيم - وسائلَ مناقضةً تمامًا لمصالحِهِ الخاصَّة، كاجتثاث رذائلي من جذورها، وملئي بالشجاعة الرجولية. وعليه، فقد رأيت وبوضوحٍ أن واحدةً فحسب من هذه الرؤى الإلهية كانت كافيةً تمامًا لإثرائي بكل ذلكَ الغِنى»[١٣].

أخشى أن أكون قد جعلت هذا الاستطراد أطولَ مما ينبغي، وأن عددًا أقلَّ من الكلمات كان ليبدِّد عدم الارتياح الذي ربما قد نشأ عند بعضكم عندما أعلنت عن برنامجي المَرَضِي. على أية حال، من المفترض أن تكونوا جميعًا الآن على استعدادٍ للحُكم على الحياة الدينيَّة من خلال نتائجها بالتحديد، وسأفترض أن بُعْبُعَ الأصل المَرَضِي لن يُروِّع تديُّنكم وتقواكم مرةً أخرى.

ومع ذلك، قد تسألونني: إذا كانت نتائج التجربة الدينيَّة هي أساس تقييمنا الروحي النهائي للظاهرة الدينيَّة، فلماذا ترهبنا من الأساس بدراسة وجودية موسَّعة لظروفها وأوضاعها؟ لماذا لا تترك الأسئلة المَرَضِيَّة خارج الموضوع ببساطة؟

سأجيب عن هذا بطريقتين: أولًا: إنه الفضول الذي لا يمكن كَبْتُه، والذي يقود المرءَ بشكل مستبدٍّ. وثانيًا: لأن الاعتبار في مبالغات شيءٍ ما وانحرافاته، وفي نظائره وبدائله وأكثر الأشياء شبهًا به في أماكن أخرى، من شأنه دومًا أن يقودنا إلى فهم أفضل لأهمية هذا الشيء. ليس معنى ذلك أننا قد ندين الشيء كما أدنًّا بالجملة مُجانِسيه الأدنى منه. لكن، معناه أنه قد يمكننا من خلال المقارنة بينه وبينهم التثبُّت على نحوٍ أدقَّ من مزاياه، وأن نعرف في الوقت نفسه مخاطر الفساد المحدَّدة التي يمكن أن يكون عرضةً لها.

ولدى أوضاع الاختلال العقلي تلك الميزة؛ إذ تعزل عوامل مخصوصة من الحياة العقلية، وتمكِّننا من فحصها مباشرةً وبوضوحٍ، بمعزلٍ عن محيطها الاعتيادي الذي يغطي عليها عادةً. إنها تؤدي في عمليَّة تشريح العقل الدورَ

---

(١٣) Autobiography, ch. xxviii.

الذي يقوم به كلٌّ من المبضع والمجهر في عملية تشريح الجسد. فلكي نفهم شيئًا ما على نحوٍ صحيح، نحتاج إلى رؤيته خارج بيئته وداخلها، وإلى الإلمام بجميع تنويعاته. على هذا النحو، كانت دراسة الهلاوس hallucinations هي المفتاح بالنسبة إلى علماء النفس ليفهموا الإحساس الطبيعي، وكانت الأوهام illusions هي مفتاح الفهم الصحيح للإدراك الحسي[١٤]. وهكذا ألقت المُحثات المَرَضِيَّة morbid impulses، والتصوُّرات القهرية، أو ما يُسمَّى بـ«الأفكار المستبدَّة» fixed ideas - الضوءَ على سيكولوجيا الإرادة الطبيعية[١٥]. كما أدَّت الهواجس obssessions والضلالات delusions الخدمةَ نفسَها فيما يتعلَّق بفهم مَلكة الاعتقاد الطبيعية.

وعلى نحوٍ مماثل، قد أُضيئت طبيعة العبقرية بواسطة محاولات تصنيفها ضمن ظواهر الاعتلال النفسي، التي أتيتُ على ذكرها سابقًا. فحالات التأرجُح بين الجنون والعقلانية Borderland Insanity، وغرابة الأطوار Crankiness، والمزاج الجنوني Insane Temperament، وفقدان التوازن العقلي Loss of Mental Balance، والتلف النفسي Psychopathic Degeneration (حتى نستخدم عددًا قليلًا من المرادفات العديدة التي أُطلقت على العبقرية)؛ لها خصوصياتٌ ومتطلبات معيَّنة، والتي عندما تقترن بطبيعةٍ عقلية متفوِّقة عند شخصٍ ما، تزيد من احتمالية بروز هذا الشخص وتأثيره في عصره، أكثر مما لو كان مزاجه أقلَّ عُصابيةً. ليس هناك بالطبع أية رابطةٍ مخصوصةٍ بين غرابة الأطوار بما هي كذلك والعقل المتفوِّق[١٦]، فمعظم المرضى النفسيين لديهم قدراتٌ فكرية ضعيفة، والمتفوقون عقليًّا لديهم أجهزة عصبية طبيعية في أغلب الأحوال. ولكن الطبع العليل نفسيًّا - أيًّا كانت نوعية العقل المُقترن به - غالبًا ما سيجلب معه الاندفاعَ وسرعة التهيُّج. كذلك، غالبًا ما يكون

---

(١٤) الهلوسة هي تجربة الإحساس بغير الموجود (رؤية أشياء غير موجودة أو سماع أصواتٍ غير موجودة، على سبيل المثال)، أما الوهم فهو هذا الشيء نفسه غير الموجود الذي يُدرك حسيًّا من خلال الهلوسة. (المراجع)

(١٥) هذه الأعراض هي أقرب ما يكون إلى ما يُعرف في الطب النفسي الحديث بـ Obsessive Compulsive Disorder (OCD)، أو الوسواس القهري كما هو مشهور عربيًّا. (المراجع)

(١٦) يبدو أن العقل المتفوق، وكما بيَّن ذلك البروفيسور باين Alexander Bain (١٨١٨ - ١٩٠٣) على نحوٍ باهر، لا يتألَّف من شيءٍ أكثر من تألُّفه من تطوُّر كبير في ملكة الترابط الذهني (بين الأشياء: الأفكار، المفاهيم، الأحداث...) على أساس التشابُه.

الشخص متقلِّب الأطوار cranky هشًا ـ من جهة الانفعال ـ بشكل استثنائيٍّ. كذلك يكون عرضةً للأفكار والهواجس التي تستبدُّ بالعقل. كما تميل تصوراته إلى أن تتحول فوريًا إلى اعتقاداتٍ وأفعالٍ؛ وعندما تأتيه فكرةٌ جديدة، لا يهدأ حتى يعلنها، أو «يجتهد ليتخلّص منها» بطريقةٍ أو بأخرى. فالشخص العادي عندما يواجه مسألةً مزعجةً يقول في نفسه: «ما الرأي الذي ينبغي اتخاذه حيالها؟»، أما متقلِّب الأطوار فيقول: «ما الذي يتعيَّن عليَّ فعله حيالها؟». في السيرة الذاتية لتلك المرأة ذات الروح السامية، السيدة آني بيزنت Annie Besant (١٨٤٧ ـ ١٩٣٣)، قرأت المقطع التالي: «الكثير من الناس يتمنَّون الخير لأي قضيةٍ نبيلة، ولكنَّ القليل جدًّا مستعدون لبذل أنفسهم في سبيلها، وأقل منهم من سيخاطرون بأي شيء لدعمها. (يجب على شخصٍ ما أن يفعل ذلك، لكن لماذا يكون أنا؟) هي العبارة التي تتردَّد دومًا على لسان الدمثين من ذوي الإرادة الضعيفة. أما عبارة (يجب على شخصٍ ما أن يفعل ذلك، فلماذا لا يكون أنا؟) فهي بمثابة صرخة خادمٍ مخلصٍ للإنسانية، يثب بتلهُّفٍ إلى الأمام كي ينجز مهمَّةً يحفُّها الخطر. وبينَ هاتين الجملتين تكْمُن قرون كاملة من التطوُّر الأخلاقي». صحيح، لكن هناك المزيد! فبين هاتين الجملتين تكْمُن أيضًا المصائر المختلفة للرجل العادي الكسول الذي يردِّد الجملة الأولى، وللرجل ذي الأطوار المتقلِّبة الذي يردِّد الجملة الثانية. وهكذا عندما يجتمع العقل المتفوِّق مع الطَّبع المتقلِّب ـ فكما هو حال التباديل والتوافيق اللانهائية للمَلَكَات البشرية، لا مناص من اجتماعهما في أحيانٍ كثيرة ـ في نفس الفرد، يصبح لدينا أفضل وضعٍ ممكن لإنتاج هذا النوع من العبقرية المؤثرة التي تُسجَّل في معاجم السِّيَر. ومثل هؤلاء الرجال العباقرة لا يبقون مجرَّد ناقدين وشراحٍ لأفكارهم؛ وإنما ـ ولأنها تستبدُّ بهم ـ يفرضونها فرضًا على معاصريهم، بغضِّ النظر عن نتيجة ذلك، حسنةً كانت أم سيئةً. وعندما يحتجُّ السادة لومبروزو ونيسبيت وآخرون بالإحصائيات للدفاع عن مفارقتهم، يكون مثل هؤلاء الرجال هم من يؤخذون في الحسبان.

لنتحوَّل الآن إلى الظواهر الدينيَّة، خُذْ مثلًا السوداويَّة التي تُشَكِّل ـ كما سنرى لاحقًا ـ لحظةً أساسيةً في كلِّ تطوُّر دينيٍّ كامل، والسعادة التي يمنحها

الاعتقاد الديني المتحقِّق، وحالات الاستبصار في الحقيقة الشبيهة بالغشيَّة المُخبَر عنها في جميع المذاهب الصوفية(١٧). وستجد أن كلَّ واحدةٍ منها هي حالةٌ خاصَّة لنوعٍ أوسع نطاقًا من أنواعِ التجربة البشرية. فالسوداويَّة الدينيَّة ـ مهما كانتْ خصوصياتها التي تُعتبر دينيةً ـ هي على أية حالٍ سوداويَّة، والسعادة الدينيَّة هي على أية حالٍ شعور بالسعادة، والغشيَّة الدينيَّة هي غشيان في نهاية المطاف. وحينما ننبذ الفكرة السخيفة التي مفادُها أننا ندمر قيمة الشيء حالما نصنفه إلى جانب أشياء أخرى، أو حالما نُظهر أصله، وحينما نتفق على الاستمساك بالنتائج التجريبية للظاهرة وبطبيعتها الداخلية، باعتبارها معيارًا للحكم على قيمتها؛ من يسعه إنكار أننا سنتمكَّن ـ على الأرجح ـ من فهم وتبيُّن الدلالات المميزة للسوداويَّة الدينيَّة والسعادة الدينيَّة والغشيَّة الدينيَّة، بشكلٍ أفضل بكثير، إذا ما قارناها على نحوٍ شامل ومعمَّق قَدر استطاعتنا مع التنويعات الأخرى للسوداويَّة والسعادة والغشيان، مقارنة بفهمنا وتبيُّننا لها إذا ما أنكرنا أن لها مكانًا ضمن تنويعات التجربة البشريَّة الأعم، وعاملناها كما لو كانت خارج نظام الطبيعة بالكليَّة؟

وآملُ أن يؤكِّد لنا مسارُ هذه المحاضراتِ هذا الافتراضَ. وفيما يتعلَّق بالأصل المَرَضِي ـ النفسي للكثير من الظواهر الدينيَّة، فلن يكون ذلك مفاجئًا أو مقلقًا لنا على الإطلاق، حتى لو كانت هذه الظواهر مصدَّقًا عليها من أعلى [من الله] بأنها أثمنُ التجارب البشرية على الإطلاق. فلا يمكن لأي تكوين جسديٍّ واحدٍ أن يهب صاحبَهُ الحقيقةَ كاملةً. فمعظمنا لديه نوع ما من الضعف، أو حتى نوع ما من المرض. لكن ضعفنا هذا نفسه يساعدنا بشكل غير متوقَّع. ففي المزاج المَرَضِي، يكون لدينا الحسُّ الانفعالي الذي هو شرط **لا غنى عنه** للحسِّ الأخلاقي، ويكون لدينا الشدَّة والنزعة التأكيدية التي هي جوهر الحَميَّة والحيويَّة الأخلاقية العملية، ويكون لدينا شغفٌ بالميتافيزيقا والروحانيات يدفع باهتمامات المرء إلى خارج حدود العالم الملموس. إذن، فأي شيء طبيعيٍّ أكثر من أن يقود هذا المِزاجُ العصابيُّ صاحبَهُ إلى أرض الحقيقة الدينيَّة، إلى زوايا الكون الخفيَّة، تلك التي يحرص نمط الجهاز العصبي السليم ـ القوي المكين المختال، الذي يمضي وقته في

---

(١٧) أحيلكم على نقدٍ للنظرية التي تربط العبقرية بالجنون في:
Psychological Review, ii. 287 (1895).

التباهي، ضاربًا بكلتا يديه على صدره، وداعيًا الجميع لتحسُّس عضلات ذراعه، وفي شكر الربِّ على عدم وجود ولو حتى ليفة عصبيَّة واحدة مريضة فيه - كلَّ الحرص على إخفائها للأبد عن أعين أصحابه، غير العصابيين الراضين عن أنفسهم؟

وعليه، لو كان يوجد بالفعل شيء مثل الإلهام من الملكوت الأعلى، فعلى الأرجح أن الطبع العصابي هو الذي يتوفَّر فيه الشرط الرئيس اللازم لاستقبال هذا الإلهام. وعند هذا الحد، أعتقد أنه قد حان الوقت لكي أتوقَّف عن الحديث عن مسألة الدين والعصاب.

يشكِّل مجموع الظواهر التابعة، المَرَضية وغير المَرَضية، التي يتعيَّن مقارنة شتَّى الظواهر الدينيَّة بها حتى يتسنَّى لنا فهمها على نحو أفضل، ما يُسمَّى في اصطلاح البيداغوجيا [علوم التدريس والتربية] بـ«الكتلة الاستيعابية»[١٨] The Apperceiving Mass. والجِدَّة الوحيدة التي أتخيَّل وجودها في هذه المحاضرات تكْمُن في اتساع الكتلة الاستيعابيَّة التي تفهم الظواهر الدينيَّة من خلالها. وبذلك قد أنجح في مناقشة التجارب الدينيَّة في سياقٍ أوسع من السياق المعتاد في المقررات الجامعيَّة.

---

(١٨) يستعير ويليام جيمس هذا المفهوم من الفيلسوف الألماني يوهان فريدريك هربارت Johann Friedrich Herbart (١٧٧٦ ـ ١٨٤١)، فيقول: «كل انطباع يأتي من الخارج - سواء كان جملة نسمعها، أو شيئًا نراه، أو رائحة نشمها - بمجرَّد أن يدخل وعينا يتحرك في اتجاهٍ ما، ويدخل في علاقاتٍ ارتباطية مع ما هو موجود هناك بالفعل، وفي الأخير ينتج ما نسميه رد فعلنا. ما يحدِّد هذه الصلات والعلاقات هي تجاربنا السابقة ونوعية الانطباع الحاضر... إن هذه الطريقة في التناول الجُوَّاني للأشياء هي عملية الإدراك، والمفاهيم التي يلاقيها ذلك الانطباع الحاضر، والتي تستوعبه، يسميها هربارت (الكتلة الاستيعابية)». (Talks to Teachers on Psychology, 1899, ch. XIV). (المترجمان)

المحاضرة الثانية

تحديد موضوع الدراسة

تحاول معظم كتب فلسفة الدين البدءَ بتعريفٍ دقيقٍ لجوهر الدين. ومن المحتمل أن تظهر بعض هذه التعريفات أمامنا في أجزاء لاحقةٍ من مسلكنا هذا، ولن أكون متحذلقًا بما يكفي لأسرد أيًا منها لكم الآن. وفي الوقت الراهن، تكفي حقيقة أنها تعريفاتٌ كثيرة جدًّا ومختلفة جدًّا عن بعضها البعض لإثبات أن كلمة «دين» لا يمكنها أن تدلَّ على أيِّ مبدأ أو جوهرٍ واحد، وإنما هي اسم جامع collective، عوضًا عن ذلك. لكن العقل التنظيري يميل دومًا لتبسيط الموضوعات التي يتناولها على نحوٍ مفرط. وهذا هو جذْرُ كل النزعات الإطلاقية والدوغمائية المتحيِّزة التي ابتُلي بها كلٌّ من الفلسفة والدين. إذن، دعونا لا نقع من فورنا في منظورٍ متحيِّز عن موضوعنا، ولنقرَّ صراحةً ـ عوضًا عن ذلك، ومن البداية ـ بأنه من المرجَّح ألا نجد جوهرًا واحدًا للدين؛ وإنما خصائص عدَّة تتناوب القدر نفسه من الأهمية. دعونا نضرب المثال التالي للتوضيح: لو تعيَّن علينا أن نسأل الناس عن جوهر «الحكومة»، فربما يخبرنا أحدهم بأنه السلطة، ويخبرنا ثانٍ بأنه الإذعان، وثالث بأنه البوليس، ورابع بأنه الجيش، وخامس بأنه المجلس، وسادس بأنه النظام القانوني؛ لكن طول الوقت، لا يمكن لحكومةٍ واقعية أن توجد من دون كل هذه الأشياء، فقط يمكن لشيءٍ منها أن يكون مهمًّا في لحظة ما، بينما تكون الأشياء الأخرى مهمَّةً في لحظاتٍ أخرى. إن الرجل الذي يعرف الحكومات بأتمِّ المعرفة هو الذي لا يشغل نفسه بتقديم تعريفٍ يحدِّد جوهرها. متمتعًا بإحاطةٍ عميقة بكل هذه الخصائص والتفاصيل الواحدة تلو الأخرى، سيعتبر ـ بالطبع ـ أن مفهومًا مجرَّدًا عن هذه الأمور تتوحَّد فيه جميعها هو شيءٌ مُضلِّل أكثر من كونه كاشفًا. فلماذا لا يكون الدينُ مفهومًا

مركَّبًا بالقَذْرِ نفسِه[1]؟

ولنعتبر أيضًا، بالطريقة نفسها، في شأن «العاطفة الدينيَّة»[2] التي يُشار إليها في كتبٍ كثيرة جدًّا كما لو كانت نوعًا واحدًا من الأحوال العقلية.

في مؤلفات علم نفس الدين وفلسفة الدين، نجد أن الكتَّاب يحاولون فقط تحديد ماهية هذه العاطفة الدينيَّة. فيربطها أحدهم بشعور التبعيَّة، ويجعلها آخرُ مشتقَّةً من الخوف، ويربطها آخرون بالحياة الجنسيَّة، وآخرون لا يزالون يطابقون بينها وبين الشعور باللانهائي، وما إلى ذلك. يجب أن تثير هذه الطرق المختلفة لتصوُّر العاطفة الدينيَّة الشكَّ في إمكانية أن تكون شيئًا واحدًا محددًا؛ ففي اللحظة التي نكون مستعدين فيها لمعاملة مصطلح «العاطفة الدينيَّة» باعتباره اسمًا جامعًا يدلُّ على العديد من العواطف التي قد تتناوب الأشياء الدينيَّة على إثارتها فينا، سنرى أنه على الأرجح لا يحتوي على أيِّ جوهر سيكولوجيٍّ. فهناك الخوف الديني، والحبُّ الديني، والرَّوْع الديني، والبهجة الدينيَّة... إلخ. لكن الحب الديني ليس سوى شعور الحب الطبيعي لدى المرء مصروفًا نحو موضوعٍ دينيٍّ؛ والخوف الديني ليس سوى الخوف العادي من تصفية الحسابات، إذا جاز التعبير، ارتجاف صَدر الإنسان، بقدر ما تستثيره فكرة العقوبة الإلهية؛ والمهابة الدينية هي الارتعاشة الجسدية نفسها التي نشعر بها في غابةٍ وقت الغسق، أو في ممر جبليٍّ ضيق؛ فقط هي تغمرنا، هذه المرة، عندما نفكِّر في علاقاتنا مع القوى الخارقة للطبيعة؛ وهكذا هو الحال بالنسبة إلى شتَّى العواطف التي يمكنها أن تؤدي دورًا فعَّالًا في حيوات الأشخاص المتدينين. إن الانفعالات الدينيَّة باعتبارها حالاتٍ عقليةً محدَّدة، مكوَّنة من شعورٍ ما + موضوع ما لهذا الشعور، هي بالطبع أحوالٌ نفسيَّة يمكن تمييزها عن الانفعالات المحددة الأخرى؛ لكن ليس ثمَّة أساس يمكن أن نفترض بناءً عليه أن ثمة «انفعالًا دينيًّا» مجرَّدًا وبسيطًا، وموجودًا باعتباره شعورًا عقليًّا أوَّليًّا مميَّزًا بذاته، وحاضرًا في جميع التجارب الدينيَّة بلا استثناء.

---

(١) في هذا السياق، لا يمكنني تقديم خدمة لقرائي أعظم من إحالتهم على الملاحظات المطولة والمثيرة للإعجاب حول عقم كل هذه التعريفات للدين، وذلك في مقال للبروفيسور ليوبا Leuba، منشور في دورية the Monist، يناير، ١٩٠١، بعد أن فرغت من كتابة نصِّي هذا.

(٢) العاطفة الدينية أو الانفعال الديني، أو الشعور الديني؛ كلها مترادفات وتُستخدم بالتبادل على مدار الكتاب. (المراجع)

وبما أنه لا يوجد انفعال دينيٌّ أوَّليٌّ واحد، وإنما مستودع عموميٌّ من الانفعالات، التي يمكن للموضوعات الدينيَّة أن تثير أيًّا منها؛ فمن الممكن أيضًا أن يتبيَّن أنه لا يوجد نوع واحد محدَّد وجوهريٌّ من الموضوعات الدينيَّة، ولا يوجد نوع واحد محدَّد وجوهريٌّ من الأفعال الدينيَّة.

وبما أن حقل الدين على هذا القدر من الاتساع، يستحيل عليَّ التظاهر بتغطيتي له بالكلية. وعليه، فإن محاضراتي ستقتصر على تناول جزءٍ من الموضوع محل الدرس. على الرغم من أنه سيكون من الحمق بالفعل أن أضع تعريفًا مجرَّدًا لجوهر الدين، ومن ثمَّ أشرع في الدفاع عن هذا التعريف ضد كل التعريفات المنافسة، فإن هذا لن يمنعني من اعتماد رأيي الخاص حول ما يجب أن يتكوَّن منه الدين، بما يخدم **غرض هذه المحاضرات**، أو يمنعني من اختيار المعنى الذي أرغب في جذب انتباهكم إليه بالتحديد من بين المعاني العديدة لكلمة دين، ومن التصريح ـ تعسفًا ـ بأنني عندما أقول كلمة «دين»، فأنا أقصد **ذلك المعنى**. وفي الحقيقة، هذا ما يلزمني فِعْلُه، وسأسعى الآن ـ مبدئيًّا ـ إلى ترسيم حدود الحقل الذي أختاره.

إحدى الطرق السهلة لتعيين هذه الحدود هي أن أذكر المناحي التي لن أتعرَّض لها. سنُصْعَق من البداية بفاصلٍ هائلٍ يشطر حقلَ الدراسات الدينيَّة إلى شطرين: على أحد جانبيه يوجد الدين المؤسسي، وعلى الجانب الآخر يوجد الدين الشخصي. وكما يقول السيد بول ساباتيه Paul Sabatier، فإن أحدَ فروعِ الدين يضع الألوهيةَ نصب عينيه، بينما يضع الفرعُ الآخر الإنسانَ نصب عينيه. وأساسيات الدين في الفرع المؤسسي هي: العبادة والأضحيات، والتعاليم المتعلِّقة بالتأثير في إرادة الله وقضائه، واللاهوت، والشعائر، والهيئات الإكليريكية. وإذا ما قصرنا منظورنا على هذا الفرع، فسيتعيَّن علينا تعريف الدين باعتباره فنًّا برَّانيًّا، وهو فن الفوز بفضل الآلهة ونعمتها. على النقيض من ذلك، نجد في الفرع الأكثر شخصانيةً للدين أن الطباع الجُوَّانية للإنسان نفسه هي التي تشكِّل مركز الاهتمام؛ أعني: ضميره، وطُرق نجاته، وعجزه، ونقصه. وعلى الرغم من أن رضا الله ـ في المنع والمنح ـ يظل سمةً أساسيةً للموضوع، ومن أن اللاهوت يظل مؤديًا لدور جوهريٍّ فيه؛ فإن الأفعال التي يحضُّ عليها هذا النوع من الدين هي أفعالٌ شخصيَّة وليست أفعالًا طقسيَّة، حيث يتولَّى المرء القيامَ بها بمفرده،

وحيث تتدنَّى الهيئات الكنسية بكهنتها وأسرارها المقدَّسة ووسطائها إلى مكانةٍ ثانوية تمامًا. إن العلاقة هنا تمضي مباشرةً من قلبٍ إلى قلبٍ آخر، من روحٍ إلى روحٍ أخرى، إنها بين الإنسان وخالِقِه.

والآن، فيما يخص هذه المحاضرات، أفضِّل تجاهُل الفرع المؤسسي بالكلية، فلا أقول شيئًا عن الهيئات الكنسية، وآخذ اللاهوت النَّسَقي والأفكار حول الآلهة أنفسهم في الاعتبار بأقل قدرٍ ممكن، وأقتصر - بقدر الإمكان - على الدين الشخصي فقط لا غير. وبلا شكٍّ، سيبدو الدين الشخصي - مدروسًا هكذا مجرَّدًا من أي غطاء مؤسسيٍّ، بالنسبة إلى بعضكم - شيئًا ناقصًا لدرجةٍ لا تجعله أهلًا لأن يوسم بهذا الاسم العام: الدين. ستقولون: «إنه جزءٌ من الدين، إنه فقط شكله الأوَّليُّ غير المنظَّم، ولو جاز لنا تسميته بأنفسنا، لفضَّلنا أن نطلق عليه ضمير الإنسان أو أخلاقيته عوضًا عن دينه. يجب أن يظلَّ مسمَّى «الدين» محفوظًا للنسق المنظَّم بشكلٍ كاملٍ من الشعور والفكر والمؤسسة؛ للكنيسة، باختصار، والتي لا يُعَدُّ الدين الشخصي - كما تدعوه - إلا عنصرًا جزئيًّا منها».

لكنكم إن قلتم بهذا، فسيُظهر فقط على نحوٍ أوضح كيف أن مسألة التعريف تميل بشدَّة لأن تصبح جدلًا حول الأسماء. وبدلًا من إطالة جدلٍ كهذا، أنا على استعدادٍ لقبول أيِّ اسم تقريبًا تطرحونه للدين الشخصي الذي أفضِّل مقاربته. سَمّوه الضمير أو الأخلاقية، إن كنتم تفضلون ذلك، وليس الدين؛ فتحت أيٍّ من الاسمين سيكون جديرًا - بالقدر نفسه - بدراستنا. أما عن نفسي، فأظن أنه سيتبيَّن احتواؤه على بعض العناصر التي لا تحتوي عليها الأخلاقية morality بحدِّ ذاتها فقط، وسأسعى إلى تعيين هذه العناصر قريبًا؛ لذا سأستمر في استخدام كلمة «الدين» للإشارة إليه. وفي المحاضرة الأخيرة، سأتناول الأنساق اللاهوتية والنزعات الكنسيَّة ecclsiasticisms، وسأتحدَّث بعض الشيء عن علاقة الدين الشخصي بهما.

بمعنًى ما على الأقل، سيتبيَّن أن الدين الشخصي أكثر جوهريةً وأساسيةً من اللاهوت والنزعة الكنسية كليهما. إن الكنائس حينما تترسَّخ وتتكرَّس، تعتاش على التقليد؛ لكن **المؤسسين** لكل كنيسةٍ يدينون بسلطتهم في الأصل لحقيقة اتصالهم الشخصي والمباشر مع الإلهي. لا أتحدَّث فقط عن

المؤسسين الفوق - بشريين superhuman؛ كالمسيح، وبوذا، ومحمَّد؛ وإنما يندرج كل منشئي الطوائف المسيحية تحت هذه الحالة. ولذا، يجب أن يظلَّ الدين الشخصي باديًا باعتباره الدين الأوَّليَّ، حتى عند هؤلاء الذين يعتبرونه ناقصًا.

والحقيقة أن هناك أشياءَ أخرى في الدين أسبق زمنيًا من الإخلاص الديني الشخصي، بالمعنى الأخلاقي للكلمة. إذ يبدو أن الفَتيشيَّة Fetishism والسِّحر قد سبقا التَّقْوَى الجُوَّانية تاريخيًّا - أو على الأقل لا تمتدُّ سجلاتنا عن التَّقْوَى الجُوَّانية إلى تاريخ سابقٍ عليهما. لو اعتبرنا الفَتيشيَّة والسحر مرحلتين من مراحل الدين، يمكن للمرء القول بأن الدين الشخصي بالمعنى الجُوَّاني والنزعات الكنسية الروحانية الأصيلة التي يؤسسها، هي ظواهرُ دينيَّة من الدرجة الثانية أو حتى الثالثة. لكن وبعيدًا عن حقيقة أن العديد من الأنثروبولوجيين - على سبيل المثال جيفونز Jevons وفريزر Frazer - يضعون «الدين» في مقابل «السحر» على نحوٍ صريح، فمن المؤكَّد أن نسق الفكر الذي أدى إلى السِّحر والفَتيشيَّة والخرافات الأدنى شأنًا يسوغ أن نُسميه علمًا بدائيًّا مثلما نسميه دينًا بدائيًّا. وهكذا، تصبح المسألةُ مسألةَ خلافٍ لفظيٍّ مرةً أخرى. وعلى أية حال، إن معرفتنا عن كلٍّ هذه المراحل المبكِّرة للفكر والشعور هي معرفةٌ ناقصةٌ وظنيَّة جدًّا، مما يجعل المزيد من النقاش حولها بلا قيمة.

بالتالي، سيعني الدين - وكما أطلب منكم الآن، على نحو تعسفيٍّ، أن تتقبلوه - بالنسبة إلينا: **المشاعر التي يشعر بها الأفراد، والأفعال التي يقومون بها، والتجارب التي يختبرونها في عزلتهم على قدر ما يعون أنفسهم بوصفهم في علاقةٍ مع ما يعتبرونه الإلهي، أيًا كان**. ولأن هذه العلاقة قد تكون معنوية، أو مادية، أو طَقْسية؛ كان من الممكن للأنساق اللاهوتية والفلسفات والهيئات الكنسيَّة أن تنشأ على نحو ثانويٍّ من الدين، بالمعنى الذي حدَّدناه. ولكن في هذه المحاضرات، وكما قلتُ بالفعل، ستشغل التجارب الشخصية المباشرة وقتنا بالكامل، بينما لن نتناول اللاهوت أو النزعة الكنسية إلا نادرًا.

بفضل هذا التحديد التعسُّفي لنطاق بحثنا، نتخطَّى بالفعل الكثير من

المسائل الجدليَّة. لكن، ثَمَّة احتمال قائم لظهور الجَدَل حول كلمة «إلهي» divine المذكورة في التعريف، إذا ما فهمناها بالمعنى الضيق للكلمة. فهناك العديد من الأنساق الفكرية التي يدعوها البشر عادةً بالدينيَّة، بالرغم من أنها لا تفترض بشكلٍ قاطعٍ وجودَ إله. وتصلح البوذيَّة مثالًا على هذه الحالة. من الشائع طبعًا اعتبار أنَّ البوذا نفسه يقوم في مقام إله؛ لكنَّ النسق البوذيَّ - لو توخينا الدقَّة - نسق إلحاديٌّ. يبدو كذلك أن المثالية الترنسندنتالية المعاصرة؛ كالإيمرسونية[٣] Emersonianism، على سبيل المثال، تترك مفهوم الله يتبخَّر في مثالية مجرَّدة. ليس إله هذا المذهب الترنسندنتالي إلهًا **بالمعنى المحدد**، وليس شخصًا فوق - بشريّ؛ وإنما هو الألوهية المحايثة في الأشياء، بنية الكون الروحانية جوهريًّا. في خطاب إيمرسون الموجَّه لطلبة الصف النهائي بكلية اللاهوت Divinity College عام ١٨٣٨، وهو الخطاب الذي جعله مشهورًا، كانت صراحته في التعبير عن هذه العبادة للقوانين المجرَّدة فحسب هي السبب في تحويل الفاعلية برمتها إلى فضيحة.

يقول إيمرسون: «تنفِّذ هذه القوانين نفسها بنفسها. إنها خارج الزمان، وخارج المكان، وليست خاضعةً للظروف: وبالتالي، توجد في روح الإنسان عدالة جزاءاتها فوريَّة وكليَّة. فمن يعمل عملًا زاكيًا يُعظِّم قدره على الفور. ومن يعمل عملًا وضيعًا يُحط من قدره على الفور. من يخمد الدَّنَسَ داخله يرتدي بذلك زيَّ النقاء. لو كان الإنسان عادلًا في قلبه، لكان إلهًا بقدر ذلك العدل؛ فمع العدل يدخل أمان الله، وخلوده، وجلاله إلى هذا الإنسان. ولو كان الإنسان يرائي ويخدع، لخدع بذلك نفسه، ولفَقَد قدرته على التعرُّف إلى كينونته الخاصَّة. كل إناءٍ ينضح بما فيه، وللأعمال عواقبها. إن السرقات لا تُثري قطُّ؛ والصدقات لا تُفْقِرُ قطُّ؛ وستصيح جرائم القتل من الجدران الحجريَّة. إن أقلَّ شائبة من الكذب - مثل لوثة التكبُّر، أو أي محاولة لترك انطباعٍ جيد، أو للظهور بمظهرٍ يثير الإعجاب - ستُحبط العمل على الفور. لكن، قُلِ الصدق، وستكون كلُّ الأشياء - عاقلة أم عجماء - حججًا لك، وستتمايل جذور عشب الأرض وتتحرَّك لتشهد لك؛ لأن كلَّ الأشياء تنبثق

---

(٣) الإيمرسونية نسبة إلى رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson (١٨٠٣ - ١٨٨٢)، وهو محاضر أمريكي، وشاعر، والداعية لمذهب الترنسندنتالية في منطقة نيو - إنجلاند New England، وهي إقليم شمال شرق الولايات المتحدة. (المترجمان)

من الروح نفسها، الروح التي تسمَّى بأسماء مختلفة مثل: الحب، والعدالة، والعفَّة، وَفْقَ تطبيقاتها الحياتية المختلفة، تمامًا كما يُسمَّى المحيطُ بأسماء مختلفة بحسب الشواطئ العديدة التي ينساب عليها. بقدر ما يهيم الإنسان بعيدًا عن هذه الغايات، يحرم نفسه من القدرة والمَدَد. تتقلَّص كينونته... يصير أقلَّ وأقلَّ، هباءً، نقطةً، حتى يصير الشرُّ المطلق هو الموت المُطلَق. يوقِظُ إدراك هذا القانون عاطفةً في العقل نسميها العاطفة الدينيَّة، وهي التي تحقِّق سعادتنا القصوى. بديعةٌ هي قدرتها على أن تفتنَ وتأمر. إنها هواء جبليٌّ. هي التي تحفظ العالم، هي التي تجعل السماء والتلال جليلةً، وهي الأغنية الصامتة للنجوم. إنها غِبْطَةُ الإنسان. تجعله لامتناهيًا. عندما يقول الإنسان: «يتعيَّن عليَّ»، عندما يحذِّره الحبُّ، وعندما يختار، مُنْذَرًا من عَلٍ، الفعل الخيِّر والعظيم، تجول أنغام الحكمة الأسمى في جنبات روحه. حينئذٍ يمكنه أن يعبد، وأن يتعاظم في القَدْرِ بفضل عبادته، ولن يمكنه تجاوُز هذه العاطفة أبدًا. كل تعبيرات هذه العاطفة مقدَّسَة ودائمة بقدر نقائها. تؤثر فينا أكثر مما يفعل أيُّ شيء آخر. لا تزال عبارات الزمن الغابر التي تدفق هذه التَّقْوَى طازجةً وعَطِرَة. والانطباع الفريد الذي أسبغه يسوع على البشرية، والذي اسمه ليس مكتوبًا بقدر ما هو مغروس في تاريخ هذا العالَم، لهو دليلٌ على الفضيلة السامية لهذا الغرس»(٤).

هكذا هو الدين الإيمرسوني إذن. للكون روحٌ تنظيمية إلهيَّة، روح أخلاقية، وموجودة كذلك داخل روح الإنسان. لكن، هل روح الكون هذه مجرَّد صفة محضة مثل لمعة العين أو نعومة الجلد، أم هي حياة واعية بذاتها مثل رؤية العين أو إحساس الجلد؟ هذه مسألة لم يُبَت فيها قطُّ بشكلٍ واضحٍ في كتابات إيمرسون. تتأرجح على الحدِّ الفاصل بين الاثنين؛ فتميل تارةً إلى ناحية، وتارةً إلى الناحية الأخرى؛ وذلك لكي تلائم الحاجة الأدبية عوضًا عن الحاجة الفلسفية. ومهما تكن ماهيتها، فهي روح نَشِطَة، من شأنها حماية كل المصالح المثالية والمحافظة على ميزان العالم منضبطًا، تمامًا كما لو كانت إلهًا. لكن الكلمات التي عبَّر من خلالها إيمرسون عن هذا الإيمان تظل - إلى النهاية - بنفس جودة أي شيء آخر في الأدب، يقول: «لو أنك تحبُّ البشر وتقوم بخدمتهم، لا يمكنك الهرب من المجازاة على ذلك

---

(٤) Miscellanies, 1868, p. 120 (abridged).

بواسطة الاختباء أو أية حيلة. تضبط الجزاءاتُ السريَّة دومًا ميزانَ العدالة الإلهيَة حينما يختل. إن إمالة عاتق هذا الميزان أمرٌ مستحيل. فكلُّ الطغاة والمُلَّاك والمحتكرين، عبثًا يبذلون قصارى جهدهم لإمالته. وتُثَبِّت خط استوائه الصارم في مكانه للأبد، وعلى الإنسان والهباء والشمس والنجوم أن تحاذي نفسها عليه، وإلا سحقتها العواقب»(٥).

والآن، سيكون من العبث القول بأن التجارب الجُوَّانية التي تشكِّل الأساس لمثل هذه التعبيرات عن الإيمان، والتي تدفع الكاتب إلى النطق بها، لا تستحقُّ أن تُسمَّى تجارب دينيَّة. إن هذا النوع من الجاذبية الذي تمارسه التفاؤلية الإيمرسونية من جانب، وتمارسه التشاؤمية البوذية من جانبٍ آخر، على الفرد، وكذلك نوع استجابة المرء لهما في حياته؛ لا يمكن - في حقيقة الأمر - تمييزهما عن أفضل أنواع الجاذبية والاستجابة المسيحيَّين؛ بل ويتطابقان معهما من نواحٍ عديدة. يتعيَّن علينا بالتالي، ومن وجهة النظر التجريبية، أن نسمِّيَ هذه المذاهب اللا - إلهية godless أو شبه اللا - الإلهية quasi-godless «أديانًا»؛ وبناءً على ذلك، عندما نتحدَّث في تعريفنا للدين عن علاقة الفرد «بما يعتبره إلهيًّا»، يتعيَّن علينا تأويل مصطلح «إلهي» بشكل عامٍّ وواسعٍ للغاية، بحيث يدلُّ على أي شيء **لديه صفات الإله** godlike، سواء أكان إلَهًا محددًا أم لم يكن.

لكن مصطلح «لديه صفات الإله godlike» لو اعتُبر مجرَّد صفة عامَّة متغيِّرة هكذا، سيغدو مصطلحًا مبهمًا إلى حدٍّ بعيد؛ وذلك لأن آلهةً عديدةً قد ازدهرت في التاريخ الديني، وكانت صفاتها متباينةً بما يكفي. فما عساها أن تكون إذن هذه الصفة الإلهية على نحو جوهريٍّ - سواء أكانت متجسِّدة في إلهٍ محدَّد أم لا - والتي تحدِّد علاقتنا بها طبيعتنا بوصفنا بشرًا متدينين؟ سيكون من المجدي لنا السعي وراء إجابةٍ ما عن هذا السؤال قبل المضي قُدمًا.

إحدى طرق الإجابة على هذا السؤال، هي الآتي: تُتصور الآلهة على أنها أولُ الموجودات وأقواها. إنها متسيِّدةٌ ومحيطةٌ بكل شيء، ولا يوجد منها مفرٌّ أبدًا. وما يرتبط بها هو كونها مبتدأ طريق الحقيقة ومنتهاه. وبالتالي، قد يُعتبر الشيء الأكثر أوليَّةً وإحاطةً والحقيقي على نحوٍ عميق شيئًا

---

(٥) Lectures and Biographical Sketches, 1868, p. 186.

شبيهًا بالله، ويمكن كذلك لدين المرء أن يُعَدَّ هو موقفه - أيما كان - تجاه ما أحسَّ بأنه الحقيقة الأوَّليَّة.

يمكن لتعريفٍ مثل هذا أن يكون معقولًا ومبررًا بطريقة ما. فالدين - مهما كان - هو استجابةٌ كُلِّيَّة للمرء حيال الحياة؛ وبالتالي، ما المانع من أن نقول: كل استجابة كُلِّيَّة حيال الحياة هي دين؟ إن الاستجابات الكُلِّيَّة تختلف عن الاستجابات العرضيَّة والمرتجلة، كما تختلف المواقف الكليَّة عن المواقف المعتادة أو المهنيَّة. فلكي تصل إلى هذه الاستجابات والمواقف الكليَّة، يجب عليك تجاوُزُ المظهر السطحي للوجود، وسَبْرُ أغواره حتى تصل إلى ذلك الإحساس الغريب بالعالم ككلٍّ بوصفه حضورًا سرمديًّا، حميميًّا أو غريبًا، مروعًا أو مسليًا، محبوبًا أو بغيضًا، يحوز عليه كلُّ إنسانٍ بدرجة ما. يجعلنا هذا الإحساس بحضور العالم، وبما أنه يتوسل بمِزاجنا الشخصيِّ الخاص، إمَّا حريصين ومتحمسين أو مهملين ولامبالين، أتقياء أو مُجَدِّفِين؛ كالحين أو مبتهجين حيال الحياة ككل؛ واستجابتنا هذه اللا - إرادية وغير المُفْصَح عنها ونصف اللا - واعية غالبًا حيال الحياة، هي الإجابة الأكثر اكتمالًا من بين كل إجاباتنا على هذا السؤال: «ما هي طبيعة هذا الكون الذي نسكنه؟»، إنها تُعبِّر عن إحساسنا الفرديِّ حيال الكون بأكثر الطرق حسمًا. إذن، فلماذا لا نطلق على هذه الاستجابات اسم «دين»، بصرف النظر عن طبيعتها؟ قد تكون بعض هذه الاستجابات غير دينيَّة، وَفْقَ معنًى معيَّن لكلمة «ديني»؛ إلا أنها تظل منتميةً إلى **مجال الحياة الدينيَّة العام**، وبالتالي ينبغي أن تُصنَّف عامَّةً باعتبارها استجاباتٍ دينيَّة. «إنه يؤمن باللا - إله، ويعبده»، هكذا وصف أحد زملائي طالبًا كان يُظهر حماسةً إلحاديةً مبهرة؛ وكثيرًا ما أظهرَ خصوم العقيدة المسيحية الأكثر تحمسًا مِزاجًا لا يمكن تمييزه - من الناحية السيكولوجيَّة - عن الحَمِيَّةِ الدينيَّة.

لكن هذا الاستعمال الشديد العمومية لكلمة «الدين» لن يكون ملائمًا، مهما كان الدفاع عنه لا يزال ممكنًا من الناحية المنطقيَّة. هناك مواقف تافهة وتهكُّميَّة حتى تجاه الحياة ككل؛ وعند بعض البشر، تكون هذه المواقف نهائيةً ونسقيةً. لن يحتمل الاستخدام المعتاد للغة وصفنا لمثل هذه المواقف بأنها دينيَّة، حتى لو كان من الممكن عدُّها - من وجهة نظرِ فلسفةٍ نقديَّة محايدة - طرقًا في غاية المعقوليَّة للنظر إلى الحياة. فعلى سبيل المثال،

يكتب فولتير Voltaire (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وهو في سن الثالثة والسبعين إلى صديقه: «عن نفسي، وعلى الرغم من ضعفي، سأواصل الحرب حتى آخر نَفَس، أتلقى مائة طعنة فأردها مائتين، وأضحكُ. أرى بالقرب من بابي جنيف Geneva تحترق بصراعاتٍ على اللا ـ شيء، وأضحكُ مرةً أخرى، وأحمد الله على أنه بوسعي رؤية العالم بوصفه مهزلةً حتى عندما يصبح مأساويًا للغاية كما يحدث له في بعض الأحيان. تتساوى كلُّ الأمور في نهاية اليوم، وتتساوى أكثر عندما تنتهي كلُّ الأيام».

على قدر إعجابنا بروح ديك المصارعة العجوز المكين هذه الموجودة في ذلك الجسد العليل، إلا أنه سيكون من الغريب أن نسميها روحًا دينيَّة. لكن في الوقت نفسه، هي موقف فولتير حيال الحياة ككُلٍّ. «**لا أهتمُّ** ـ Je m'en fiche» هو التعبير العامِّيُّ الفرنسي المعادل لمقولتنا الإنجليزية «من يهتم؟ Who cares?» [بمعنى أن لا أحد يهتم]، وحديثًا اختُرِع هذا المصطلح السعيد «النزوع للامبالاة ـ je m'en fichism» للدلالة على القرار المنهجي بعدم أخذ أي شيء في الحياة على محمل الجد. «الكُلُّ باطل»[٦]، هي الكلمة المُخفِّفة [المُسكِّنة والمريحة] في كل الأزمات الصعبة، بالنسبة إلى هذا النحو من التفكير، والتي وجد الكاتب العبقري الفاتن إرنست رينان Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢)، في أيام اضمحلاله الأخيرة العذبة ـ متعتَه في التعبير عنها بصيغاتٍ تدنيسيَّة لعوب، تبقى ـ بالنسبة إلينا ـ بمثابة تعبيرات ممتازة عن ذهنية «الكلُّ باطل» هذه. فلنأخذ الفقرة التالية، على سبيل المثال، يقول رينان: يتعيَّن علينا الالتزام بالواجب، حتى في حالة افتقاد الدليل؛ لكنه يمضي قائلًا:

«من المحتمل بشدَّة أن يكون هذا العالم مجرَّد تمثيلية خرافيَّة صامتة لا يعبأ بها أيُّ إله. بالتالي، يجب علينا تهيئة أنفسنا بحيث لا نكون مخطئين بالكليَّة في حال تحقُّق أيٍّ من الفرضيتين [وجود الله وعدم وجوده]. فيتعيَّن علينا الإنصات للأصوات العليا، لكن بطريقة لا تجعل منَّا مخدوعين بالكليَّة حال كانت الفرضية الثانية صائبةً. لو تبيَّن أن العالم ليس شيئًا جادًّا في حقيقة الأمر، سيكون الأشخاص الدوغمائيون هم السطحيين، بينما سيكون

(٦) سفر الجامعة ١ : ٢. أي بلا أي قيمة. (المترجمان)

الأشخاص أصحاب التفكير الدنيوي الذين ينعتهم اللاهوتيون الآن بالطيش والتفاهة هم الحكماء بحقٍّ.

«**استعد لأيٍّ من البديلين** ـ utrumque paratus»، إذن. كُنْ مستعدًا لأي شيء ـ ربما تكون هذه هي الحكمة. أن نُسَلِّمَ أنفسنا ـ وفقًا للظروف ـ للثقة، للشكوكيَّة، للتفاؤل، للسخرية، ويمكننا أن نكون واثقين من أننا ـ ولو على الأقل في لحظاتٍ معيَّنة ـ على حقٍّ... إن حسَّ الدعابة حالةٌ فلسفية؛ تبدو كما لو كانت تقول للطبيعة إننا لا نأخذها على محمل الجدِّ أكثر مما تأخذنا هي. إنني مستمسكٌ بأنه يتعيَّن على المرء دومًا التحدُّث عن الفلسفة بابتسامة. ندين للأزلي Eternal بأن نكون ذوي فضيلة؛ لكننا نمتلك الحقَّ في أن نضيف إلى هذه الجزية التي ندفعها سخريتنا بوصفها نوعًا من المعاملة بالمِثل، من القصاص. وبهذه الطريقة، نصير متعادلين: مزحة مقابل مزحة؛ نمارس الخدعة نفسها التي مورست علينا. وتظل عبارة القديس أوغسطين: «**إلهي، لو أننا خُدعنا، فأنت الذي خدعتنا**» عبارةً دقيقة، ومناسبةً تمامًا للتعبير عن شعورنا الحديث. نريد فقط للأزلي أن يعرف أننا إن قَبِلنا الخدعة، فإننا نقبلها عن طيبِ خاطرٍ وعن عمدٍ. إننا مستعدون مقدمًا لأن نخسر أرباح استثماراتنا في الفضيلة، لكننا لا نرغب في أن نبدو مثيرين للضحك بالتعويل عليها بكل ثقة»[٧].

من المؤكَّد أن كلَّ ما تستدعيه كلمة «دين» في أذهاننا سيتعيَّن التخلُّص منه لو أنها استُخدمت للدلالة على مثل هذا الـ parti pris (**التحيُّز المنهجي**) إلى التهكُّم. فعند عموم الناس، تدلُّ كلمة «دين» دومًا ـ مهما كانت معانيها الأكثر خصوصيةً ـ على حالةٍ عقليَّة جِدِّيَّة. وإذا كان لعبارةٍ واحدةٍ أن تحوي الرسالةَ العامَّة التي تنقلها هذه الكلمة، فستكون هذه العبارة: «كل شيء في هذا الكون **ليس** باطلًا مهما كانت المظاهر موحيةً بذلك». ولو كان للدين ـ كما يُفهم عادةً ـ أن يمنع أي شيء، فسيمنع فقط الكلام المازح كمزاح كلام رينان. إن الدين يؤثر الجِديَّة والوقار على المزاح والوقاحة؛ إنه يقول «صَهْ» لكل لغوٍ وظُرفٍ لاذع.

لكن لو أن الدين يعادي السخرية الخفيفة، فهو يعادي أيضًا ـ وبالقدر

(٧) Feuilles détachées, pp. 394-398 (abridged).

نفسه ـ التذمُّرَ والتشكِّي الثقيل. نعم يبدو العالم مأساويًّا بما يكفي في بعض الأديان، لكن المأساة تُدرك باعتبارها تطهيرًا وطريقًا للخلاص. سوف نرى ما يكفي من السوداويَّة الدينيَّة في محاضرةٍ تالية؛ لكن السوداوية ـ طبقًا لاستخدامنا المعتاد للغة ـ تفقد كلَّ الأحقيَّة في أن يتمَّ وسمها بالدينيَّة عندما ـ وبكلمات ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius المكشوفة ـ يرتمي ذلك الذي يعاني رافسًا وصارخًا ببساطةٍ على غرار خنزيرٍ مذبوح. إن مزاجًا شوبنهاوريًّا أو نيتشويًّا ـ وبدرجةٍ أقلَّ يمكن للمرء أحيانًا أن يقول الشيء نفسه عن صديقنا الحزين توماس كارلايل ـ بالرغم من كونه حزنًا نبيلًا في أغلب الأحيان، فإنه يكاد يكون في الغالب أيضًا مجرَّد نزقٍ واهتياج جامحٍ منفلتٍ من عقاله. إن انفجارات المؤلِّفين الألمانيِّين لتُذكِّرني عادةً بالصيحات السقيمة لفأرين محتضرَين؛ فهي ـ أي هذه الكتابات ـ تفتقر إلى النغمة التطهيريَّة التي تنبعث من الحزن الديني.

يلزم أن يكون هناك شيءٌ مهيب، ووقور، ورقيق في أي سلوكٍ نصفه بالديني. فلو كان سرورًا، ينبغي ألا يكون ضحكًا بملء الفم أو ضحكًا هازئًا مكبوتًا؛ ولو كان حزنًا ينبغي ألا يكون صراخًا أو سِبابًا. إن ما أريد لفت انتباهكم إليه هنا في طبيعة التجارب الدينيَّة، هو ـ بالتحديد ـ كونها تجاربَ **مهيبة**. لذا أقترح ـ على نحو تعسفيٍّ مرةً أخرى، إن سمحتم لي ـ أن نُضيِّق تعريفنا للدين، مرةً أخرى، بالقول بأن كلمة «إلهي» الواردة فيه لن تعني ـ بالنسبة إلينا ـ مجرَّد الأوَّلي والمُحيط والحقيقي؛ لأن ذلك المعنى لو قبلنا به هكذا من دون تقييدٍ سيتبيَّن أنه فضفاضٌ بشكلٍ مفرط. وإنما ستعني فقط الحقيقة الأوليَّة التي يجد الفرد نفسه مدفوعًا للاستجابة لها على نحوٍ مهيبٍ ووقورٍ وليس بسُبَّة أو بمزحة.

لكن الهيبة والوقار، وكل هذه الصفات الانفعالية لها تنويعات شتَّى؛ ولنفعل كل ما نشاء بتعريفنا، لكن سيتعيَّن علينا ـ في نهاية المطاف ـ مواجهة هذه الحقيقة: نتعاملُ مع نطاق من التجارب لا يوجد فيه مفهوم واحد يمكن تحديده بصرامةٍ ودقَّة. إن تظاهُرنا ـ في هذه الأوضاع ـ بأننا «علميون» أو «دقيقون» بصرامةٍ في استخدامنا للمصطلحات من شأنه فقط أن يوسمنا بأننا مفتقرون لفهم المهمَّة التي بين أيدينا. تكون الأشياء إلهيَّة بدرجةٍ تزيد وتنقص، وتكون الحالات العقليَّة دينيَّة بدرجةٍ تزيد وتنقص، وتكون

الاستجابات كليَّة بدرجةٍ تزيد وتنقص؛ لكن الحدود دومًا ضبابيَّة، والمسألة في كل مكانٍ هي مسألةُ مقدارٍ ودرجة. لكن عندما تكون التجارب في قمَّة تطورها لا يكون ثمة حاجة قطُّ للتساؤل هل هي دينية أم لا. إن إلهية الشيء ورصانة الاستجابة يكونان ملحوظَيْن بدرجةٍ لا تترك مجالًا للشكِّ. بينما التردُّد حيال كون حالة عقلية ما «دينية» أو «لادينية» أو «أخلاقية» أو «فلسفية»، لا ينشأ على الأرجح إلا عندما تكون هذه الحالة العقلية غير متميزةٍ بدرجةٍ واضحة وقوية؛ ولكن إذا كان هذا هو حالها فلن تكون جديرةً بالدراسة أصلًا. فليس بنا حاجة للانشغال بحالاتٍ لا يمكن وسمها بالدينيَّة إلا على سبيل المجاملة، فالانشغال الوحيد المجدي هو الانشغال بتلك الحالات التي لا يمكن لأي أحدٍ أن يشعر بأنه مُغرى لوصفها بأي صفةٍ أخرى سوى دينية. قلتُ في محاضرتي السابقة إننا نتعلَّم بأقصى قدرٍ ممكنٍ عن شيءٍ ما عندما ننظر إليه عبر الميكروسكوب، إذا جاز القول، أو قل عندما ننظر إليه في شكله الأشد مبالغة. يصحُّ هذا الأمر في حالة الظواهر الدينيَّة، كما يصحُّ بالمثل في حالة أي واقعة أخرى. وبالتالي، فإن الحالات الوحيدة التي من المرجَّح لها أن تكون مجديةً بالقدر الذي يسوِّغ لنا أن نوليها اهتمامنا هي التي تكون فيها الروح الدينيَّة جليَّة على نحوٍ لا تخطئه العينُ وفي درجتها القصوى. أما تجلياتها الأقل وضوحًا فيسعنا غَضُّ الطرف عنها بكل هدوء. وهاكم، على سبيل المثال، موقف فريدريك لوكر لامبسون Frederick Locker Lampson (١٨٢١ ـ ١٨٩٥) الكلي حيال الحياة، والذي تبيِّن سيرته الذاتية المعنونة بـ«ثقة Confidences» أنه واحدٌ من أكثر الخَلقِ دماثةً.

«إنني راضٍ بنصيبي من الحياة لدرجة شعوري بألمٍ بسيط حين أفكِّر في اضطراري لمغادرتها، تلك التي تُدعى بعادة الوجود الحَسنة، بحكاية الحياة العذبة. لن آبه لعيش حياتي المنصرمة مرةً أخرى كي أطيل مدَّة بقائي في هذا العالم. لعله من الغريب أن أقول إني لا آمل كثيرًا في أن أعود أكثر شبابًا. فأنا متقبِّل لتقدُّمي في السِّن، أنا مستسلم لذلك وفي قلبي رعدةٌ. أخضع خاشعًا لأنها المشيئة الإلهية، وقَدَري المحتوم. أخشى فقط أن تجعلني علل الشيخوخة عبئًا على من حولي، على أحبائي. لا! دعوني أمُت بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الهدوء والراحة. دعوا النهاية تأتِ لو أن السلام يحلُّ معها.

لا أعلم إن كان هناك الكثير ليقال عن هذا العالم، أو عن إقامتنا المؤقَّتة فيه؛ لكنه هو المحلُّ الذي ارتضاه الله لنا، وبالتالي لا بدَّ أن أرتضيه أنا الآخر. وأسألكم: ما هي الحياة البشرية؟ أليست سعادة مشوَّهة ـ قلق وتعب، تعب وقلق، مع تطلُّع وأمل بلا أساس، الانخداع الغريب في غدٍ أكثر إشراقًا؟ في أفضل أحوالها، ليست الحياة سوى طفلٍ عنيد يلزم اللعب معه وتسليته ليبقى هادئًا حتى يغشاه النوم، ومن ثَمَّ ينتهي القَلق»(٨).

هذه حالة عقلية مركَّبة، ورقيقة، ومُذْعِنَة، ورفيعة الذوق. وعن نفسي، ليس لديَّ اعتراض على تسميتها ـ في المجمل ـ بحالةٍ عقليَّة دينيَّة؛ لكن من المحتمل ـ بالرغم من ذلك ـ أن تبدو للكثير منكم أشدَّ فتورًا وافتقارًا للحيويَّة والحماسة من أن تكون جديرةً بهذه الاسم شديد الحيوية والقوة (دين). لكن ما الذي يهمُّنا إن سمينا ـ في نهاية المطاف ـ حالة عقليَّة كهذه دينيَّة أم لا؟ إنها ثانوية للغاية، ولن تعلمنا الكثير على أية حال؛ ودَوَّنها صاحبها بمصطلحاتٍ لم يكن ليستخدمها إلا لو كان يفكِّر في حالاتٍ دينيَّة أكثر حيويَّة موجودة عِند آخرين، وجد نفسه عاجزًا عن منافستهم عليها. وعلى هذه الحالات الأكثر حيويَّة سينصب اهتمامنا حصرًا، أما الحالات الفاترة والضعيفة فيسعنا أن نتركها ـ وكلنا رضًا ـ جانبًا.

هذه الحالات القصوى هي تحديدًا ما كنتُ أفكِّر فيه، منذ قليل، عندما قلتُ إن الدين الشخصي ـ حتى من دون اللاهوت أو الطقوس ـ قد يتبيَّن أنه يتضمَّن بعض العناصر التي لا تتضمنها الأخلاقيَة المحضة. وربما تتذكَّرون وعدي لكم بتعيين هذه العناصر على نحوٍ موجز. ويمكنني الآن أن أقول ما كنت أفكِّر فيه بشكل عام.

يُقال إن تعبير «أتَقَبَّلُ العالم» قد كان تعبيرًا مفضَّلًا لدى واحدةٍ من أتباع المذهب الترنسندنتالي عندنا في نيو ـ إنجلاند؛ أعني: السيدة مارجريت فولر Margaret Fuller (١٨١٠ ـ ١٨٥٠)، وحينما كرَّر شخصٌ ما هذه المقولة أمام توماس كارلايل، يقال إن تعليقه التهكُّمي عليها قد كان: «يا إلهي! حَريٌّ بها!». إن اهتمام كلٍّ من الأخلاقية والدين ينصبُّ ـ في الأساس ـ على طريقة تقبُّلنا للعالم: هل نتقبله جزئيًّا وعلى مضضٍ أم بالكليَّة وبحماسة؟ هل

(٨) Op. cit., pp. 314, 313.

ستكون احتجاجاتنا على أشياء معيَّنة فيه راديكالية وغير متسامحة، أم سنرى أنه - وحتى مع وجود الشر - هناك طرق للعَيش فيه لا بدَّ من أن تقودنا للخير؟ ولو تقبَّلناه بكليته، هل سنفعل ذلك كما لو كنَّا مُجبرين - كما يريد لنا كارلايل: «يا إلهي! حَريٌّ بنا!» - أم سنفعل ذلك بتلبية حماسيَّة؟ تتقبَّل الأخلاقيةُ المجرَّدة القانونَ الكليَّ الذي تجده مهيمنًا بمقدار ما تُقِرُّ به وتطيعه، لكنها قد تطيعه بقلبٍ مُثقَلٍ وباردٍ لأقصى حدٍّ، ولا تتوقَّف قطُّ عن الشعور به كنِيْرِ عبودية. لكن، بالنسبة إلى الدين، في تجلياته القوية والمكتملة تمامًا، لا تُستشعَر خدمة الرب الأعلى قطُّ كنِيْرٍ على الأعناق. فالخضوع البارد يُترَك بعيدًا، ويحل محلَّه مزاج مُرحِّب، يمتدُّ من السَّكينة الجذلة إلى الابتهاج الحماسي.

قد يتقبَّل المرءُ العالمَ على طريقة الرواقية Stoic الباهتة عديمة اللون في الاستسلام للضرورة، أو قد يفعل ذلك بسعادةٍ متَّقدة على طريقة القديسين المسيحيين؛ لكنَّ ثمَّة اختلافًا هائلًا بين التأثيرات العاطفية والعملية التي تُحدثها كلُّ طريقة منهما في نفسه، اختلافًا هائلًا كالاختلاف الموجود بين الفاعلية واللافاعلية، بين المِزاج الدفاعي والمِزاج العدواني. وبقدر تدرُّج الخطوات التي يرتقي عبرها الفرد من حالةٍ إلى أخرى، وبقدر كثرة المراحل الوسيطة التي يمثلها أفراد مختلفون، إلا أنه عندما تضع الطرفين [الرواقي والمسيحي] إلى جانب بعضهما بغرض المقارنة بينهما، تشعر أنك أمام عالمين سيكولوجيين منفصلين تمامًا، وأن ثمة «نقطة حرجة» يتعيَّن تجاوزها لكي ننتقل من أحدهما إلى الآخر.

فلو عقدنا مقارنةً بين الأقوال الرواقية والمسيحية، سنرى أكثر من مجرَّد اختلافٍ في العقيدة؛ إن اختلافًا في المزاج الانفعالي هو بالأحرى الذي يفصل بينهما. عندما يتأمل ماركوس أوريليوس في العقل الأزليِّ الذي نظَّم الأشياء، نجد بردًا ثلجيًّا يسري في كلماته، قلَّما نجده في نصٍّ يهوديٍّ، ومن المحال أن نجده في نصٍّ مسيحيٍّ. إن الكون «مقبول» من طرف كل هؤلاء الكتَّاب؛ لكن كم تخلو روحُ الإمبراطور الروماني أوريليوس من العاطفة والابتهاج! فلتقارن عبارته الرصينة: «لو أن الآلهة لا تهتم لأمري أو لأمر أطفالي، فلديها أسبابها بالتأكيد»، بصرخة أيوب: «لو قتلني الله،

لوثقت به»[٩]، وسترى على الفور الاختلاف الذي أقصده. إن روح العالم anima mundi التي يقبل الرواقي تصرُّفها في قدره الشخصيِّ موجودةٌ لكي تُحتَرَم ويُخضع لها، أما الله المسيحي فموجود لكي يُحَبَّ؛ إن الاختلاف بين الجو العاطفي للمقولتين يشبه الاختلاف الموجود بين مناخ القطب الشمالي والمنطقة الاستوائيَّة، على الرغم من أن المحصلة النهائية؛ أي: قبول ظروف الواقع من دون تذمُّر، قد تبدو ـ لو استخدمنا مصطلحات مجرَّدة ـ واحدة تقريبًا في الحالتين.

يقول ماركوس أوريليوس: «إنه لمن واجب الإنسان مواساة نفسه وانتظار الخلاص الطبيعي، وألَّا ينزعج ويستاء؛ وإنما ينشد السلوى والراحة في هاتين الفكرتين فحسب: أولًا لن يصيبني شيء لا يتوافق مع طبيعة الكون، وثانيًا لستُ مضطرًا لفعل شيءٍ يتعارض مع الله والألوهية التي بداخل ذاتي؛ وذلك لأنه ليس بوسع أي أحدٍ إرغامي على العصيان[١٠]. إنه بمثابة خُرَّاج على الكون، ذلك الذي ينسحب ويفصل نفسه عن عقل طبيعتنا المشتركة، باستيائه من الأمور التي تحدث. لأن الطبيعة نفسها التي أنتجت هذه الأمور، أنتجتك أنت أيضًا[١١]. ولذا، اقبل كلَّ شيء يحدث حتى لو بدا شنيعًا؛ لأنه يقود إلى سلامة الكون وازدهار وغبطة زيوس Zeus. لأنه لم يكن ليصيب أي إنسانٍ بما أصابه لو لم يكن ذلك مفيدًا للكلِّ. ذلك أن كُلِّيَّة الكونِ تتشوَّه إذا أنت قطعت أدنى كسرة منه. وإنك لتقطع شيئًا ـ بقدر ما يمكنك ذلك ـ كلما تبرمت من نصيبك، إنك تدمِّر ـ بمعنى ما، حينها ـ وتُخرِّب»[١٢].

قارنوا الآن هذا المِزاج بمِزاج الكاتب المسيحي القديم الذي ألَّف كتاب Theologia Germanica[١٣]:

---

(٩) سفر أيوب، الإصحاح ١٣، آية ١٥. (المترجمان)

(١٠) Book V., ch. x. (abridged).

(١١) الكتاب الرابع ـ الفصل التاسع والعشرون (المترجمان).

(١٢) Book V., ch. ix. (abridged).

[أخطأ جيمس هنا في الإحالة، والصواب هو الكتاب الخامس ـ الفصل الثامن. (المترجمان)].

انظر: ماركوس أوريليوس، «التأملات»، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: أحمد عتمان، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٠، الكتاب الرابع والخامس. (المترجمان)

(١٣) اكتُشف هذا الكتاب المجهول النسب عام ١٥١٦ بواسطة مارتن لوثر، الذي قال عنه: =

حين يستنير البشر بالنور الحقّ، يتخلون عن الرغبة والاختيار، ويكرسون أنفسهم ويفوضون أمرهم وأمر جميع الأشياء إلى الخير الأزلي [الله]، حتى يصير بوسع كل إنسان مستنير أن يقول: «سأخضع للعظيم، وكلي سرور، كما تخضع يَدُ الإنسان له». ورجال كهؤلاء ينعمون حقًّا بالحرية؛ لأنهم تخلَّصوا من الخوف من الألم أو الجحيم، ومن الأمل في الثواب أو الجنة، ويعيشون في استسلام تامٍّ للخير الأزلي، في الحرية التامة التي يولِّدها الحبُّ المُتَّقِد. عندما ينظر إنسانٌ في نفسِهِ ويعتبر فيها بصدق، متسائلًا: من أنا وماذا أكون؟ ويخلص إلى أنه خسيسٌ وشرير وغير ذي قيمةٍ بالكليَّة، يسقط بعمقٍ في قبضة تحقير الذات، بحيث يبدو له من المعقول أن تثور كل المخلوقات في السماء والأرض ضده. وبالتالي، لن يرغب في أي تعزيةٍ أو راحةٍ ولن يجرؤ حتى على طلبهما؛ وإنما سيكون مستعدًّا لأن يُحرم من العزاء والراحة، ولن يحزن على العذابات التي يلاقيها؛ لأنه يراها مُسْتَحَقَّة، ولا يملك ما يقوله ضدها. وهذا هو المقصود بالتوبة النصوح من الإثم؛ ومن يدخل هذا الجحيم الدنيوي، لن يواسيه أي شيء. لكن الله لن يتخلَّى عن إنسانٍ في هذا الجحيم، وإنما يمدُّ يَدَهُ ليعينه، مما يجعله لا يفكِّر أو يرغب في أي شيء سواه. وحينما لا يفكِّر الإنسان أو يرغب في أي شيء سوى الله وحده، وحينما يتوقَّف عن السعي وراء رغباته وأغراضه، ويسعى فقط إلى طاعة الله، يصبح ضاربًا بسهم في كل ألوان البهجة، والنَّعيم، والسلام، والراحة، والعزاء، ويصبح هذا الإنسان - من الآن فصاعدًا - في مملكة السماء. إن هذا الجحيم وهذه الجنة هما طريقان خيِّران آمنان للإنسان، والسعيدُ هو من يجدهما بحقٍّ»(١٤).

إن نزوع الكاتب المسيحي لتقبُّل مكانه في العالم لهو أشدُّ فاعليةً وإيجابيةً من دافع الإمبراطور الرواقي! إن ماركوس أوريليوس **ينصاع** لخطَّة الله، أما اللاهوتي الألماني **فيرتضيها**. إنه يفيض حرفيًّا بالموافقة عليها، يهرع لاحتضان أحكام الله وأقداره.

= «بجانب الإنجيل والقديس أوغسطين Augustine، لم يقع في يدي كتاب كهذا الكتاب الذي جعلني أكثر معرفةً بالله والمسيح والإنسان وكل الأشياء المتعلِّقة بهم». وقد راق هذا الكتاب للمسيحيين على تعدُّد مذاهبهم. (المترجمان)

(١٤) Chaps. x., xi. (abridged): Winkworth's translation.

والحقيقة أنه من حينٍ لآخر، يرتقي الرواقيُّ إلى حالةٍ تشبه دفء العاطفة المسيحي، كما يتجلّى في هذه الفقرة التي تُقتبس كثيرًا من ماركوس أوريليوس:

«كل شيءٍ متناغم معك يتناغم معي، أيها العالَم. لا شيء يأتي بالنسبة إليَّ مبكِّرًا أو متأخرًا، طالما أتى في الوقت المناسب لك. كل ما تأتي به مواسمك هو ثمرة لي، أيتها الطبيعة: منكِ تأتي كل الأشياء، وفيكِ توجد، وإليكِ تعود. يقول الشاعرُ: عزيزتي مدينة الملك كيكروبس Cecrops؛ فألا تقول أنت: عزيزتي مدينة الإلٰه زيوس؟»(١٥).

لكن قارن حتى فقرة خاشعة مثل هذه بحالة جَيَشان مسيحيَّة أصيلة وستبدو لك باردة قليلًا. على سبيل المثال، لننظر إلى الفقرة التالية من كتاب «الاقتداء بالمسيح ـ The Imitation of Christ»:

«إلهي، أنت تعلم ما هو الأفضل، فدَعْ هذا أو ذاك ليكون وَفْقَ مشيئتك. امنح ما تشاء، بقدر ما تشاء، عندما تشاء. افعل بي ما تراه الأفضل، وما يتلاءم ومجدك. ضعني حيثما تشاء، ولتكن إرادتك الكاملة تسيِّرني في كل الأشياء... لا يمكن لأيِّ شيءٍ أن يكون شرًّا عندما تكون قريبًا؟ حَرِيٌّ بي أن أكون فقيرًا في سبيلك من أن أكون غنيًّا من دونك. إنني أختار أن أهيم على وجه الأرض وأنا معك على أن أكون من دونك وأدخل الجنة. حيثما تكون أنت، فثَمَّ جنَّة؛ وحيثما لا تكون أنت، فثَمَّ موت وجحيم»(١٦).

من القواعد النافعة في الفسيولوجيا، أنه عندما ندرس مغزى عضو ما من أعضاء الجسد، يتعيَّن علينا أن نستجلي عمله الأكثر خصوصيةً وتميزًا، وأن نحدِّد قيمته وَفْقَ الوظيفة التي لا يستطيع أيُّ عضوٍ آخر القيام بها. وبالتأكيد تظل هذه القاعدة صالحةً للتطبيق على المبحث الذي بين أيدينا.

---

(١٥) Book IV., = 23.

(١٦) Benham's translation: Book III., chaps. xv., lix.

وقارن بما تقوله ماري مودي إيمرسون Mary Moody Emerson: «دعني أكن لطخةً على هذا العالم الجميل، دعني أكن المُعذَّبة الأشد خفاءً ووحدةً، بشرطٍ واحد: أن أعرف أنها مشيئته. سأحبه رغم أنه يغمر بالصقيع والظلمة كل طريقٍ أسلكه»، انظر:

R. W. EMERSON: Lectures and Biographical Sketches, p. 188.

فجوهر التجارب الدينيَّة، والشيء الذي يجب الحُكم عليها بواسطته - في نهاية المطاف - لا بدَّ أن يكون هو تلك الخاصية الموجودة فيها، والتي لا يمكن أن نجدها في أي نوعٍ من التجارب الأخرى. وخاصية كهذه ستكون بالطبعِ بارزةً لأقصى حدٍّ وسهلة الملاحظة في التجارب الدينيَّة الأشد مبالغةً وكثافةً وحِدَّةً.

والآن، عندما نقارن هذه التجارب الأشد كثافة وحِدَّة بالتجارب الأشد ترويضًا، الباردة والعقلانية لدرجةٍ تغرينا لأن نُسميها تجارب فلسفيَّة عوضًا عن دينيَّة، نجد فيها سمةً متميزةً تمامًا. وينبغي لهذه السمة - فيما يبدو لي - أن تُعتبر صفة الدين الفارقة differentia ذات الأهمية العمليَّة لأغراض بحثنا؛ ويمكننا بسهولة تعيين هذه السمة وإبرازها عن طريق مقارنة تصوُّر تجريديٍّ لعقل مسيحيٍّ بتصوُّر تجريديٍّ لعقل أخلاقيٍّ.

نصف حياةً بأنها حياةٌ رجوليَّة أو رواقيَّة، أو أخلاقيَّة، أو فلسفيَّة على قدر ما تكون غير محكومةٍ بالاعتبارات الشخصيَّة التافهة، وإنما بالغايات الموضوعية التي تستوجب بذل الطاقة والوسع، حتى لو أدى ذلك إلى الخسارة الشخصية والألم. هذا هو الجانب الجيد للحرب: إنها تتطلَّب «متطوعين». وبالنسبة إلى الأخلاقيَّة، فالحياة حرب، وخدمة الرب الأعلى نوعٌ من الوطنية الكونيَّة التي تتطلَّب متطوِّعين هي الآخرى. حتى الرجل السقيم العاجز عن أن يكون محاربًا في الخارج، يمكنه الاستمرار في الحرب الأخلاقية. يمكنه عمدًا صرف انتباهه عن مستقبله، إمَّا في هذا العالَم وإمَّا في العالم الآخر. يمكنه تدريب نفسه على عدم المبالاة بعيوبه، وغَمْر نفسه في الاهتمامات الموضوعية - أيًّا كانت - التي لا تزال في متناول اليد. يمكنه متابعة الأخبار العامَّة، والتعاطف مع شؤون الآخرين. يمكنه التحلِّي بسلوكياتٍ مبهجة، وأن يلزم الصمتَ حيال تعاساته. يمكنه التأمُّل في النواحي المثالية للوجود التي تقدر فلسفته على تقديمها وإبرازها له، وأن يؤدي الواجبات - كالصبر، والجَلَد، والثقة - التي يأمره بها نظامه الأخلاقيُّ. إن إنسانًا كهذا يحيا في أسمى مستويات الحياة وأكبرها. إنه رجلٌ حرٌّ جسور، وليس عبدًا خائر القوى. ومع ذلك، ينقصه شيءٌ ما، يمتلكه كلُّ مسيحيٍّ بامتياز؛ كالصوفي والقديس الزاهد على سبيل المثال، إنه الشيء الذي يجعل منه إنسانًا منتميًا لفئة مختلفة بالكليَّة.

يرفض المسيحي هو الآخر بازدراءٍ السلوكَ الهزيل والمستجدي للرجل المريض الذي يلزم حجرته. وتزخر حيوات القديسين بنوعٍ من قوة التحمُّل للأوضاع الجسديَّة السقيمة، لا نجده - على الأرجح - عند غيرهم. لكن، بينما يتطلَّب الرفض والازدراء الأخلاقي الصِرف لجهدٍ من الإرادة، يكون الرفض المسيحي نتيجة جيشان نوعٍ أعلى من الانفعال، في حضوره لا يتطلَّب الرفض أي جهدٍ من الإرادة. يتعيَّن على الأخلاقي حبسُ أنفاسه والحفاظ على عضلاته مشدودة؛ وطالما ظلَّ هذا السلوك الرياضي ممكنًا، تمضي الأمور على ما يرام - فحسبنا الأخلاقيَّة وتكفينا. لكن السلوك الرياضي يميل دومًا إلى التقوُّض، وحتمًا سيتقوَّض حتى عند الأشداء أقوياء البنية، عندما يشرع الجسد في الانحلال والتلف، أو عندما تغزو المخاوفُ السقيمة العقلَ. فأن تقترح الإرادة الشخصيَّة والجهد على شخصٍ عليلٍ على نحو ليس منه براء، يعني أن تقترح عليه الشيء الأشدَّ استحالةً من بين جميع الأشياء. إن ما يتوق إليه حقًّا هو أن يُواسى في عجزه، أن يشعر بأن روح الكون تتعرَّف إليه وتحرسه، على الرغم من كل تحلُّله وسقوطه. حسنًا، كلنا - في نهاية المطاف - مثل هذا الشخص، فشلة عاجزون. إن أعقل وأفضل من فينا مخلوقون من الطينة نفسها التي خُلق منها المجانين ونزلاء السجون، وحتى أشدنا بأسًا يقضي عليه الموت في النهاية. ومتى استشعرنا ذلك، ندرك مدى بطلان ومؤقتيَّة الأعمال التي أنجزناها بقوة إرادتنا فحسب، بحيث تبدو كل أخلاقيتنا مجرَّد لَصقَةٍ تخفي قرحةً لا يمكنها مداواتها، وندرك أن كلَّ عملنا الصالح well-doing ليس سوى بديلٍ فارغٍ للشعور الصالح well-being الذي ينبغي لحيواتنا أن تتأسس عليه، لكنها - ويا أسفاه! - ليست كذلك[١٧].

وهنا يهبُّ الدين لنجدتنا ويتولَّى أمرَ مصيرنا. فهناك حالة عقليَّة يعرفها المتدينون دون سواهم، فيها تُزاح الرغبة في توكيد أنفسنا وفي التماسك ليحل محلَّها استعدادٌ لأن نغلق أفواهنا وأن نكون كَلا - شيء في قلب

---

(١٧) المقابلة بين well-doing و well-being مقابلة قديمة، ونادرًا ما تُستخدم حاليًا. وفي هذا السياق الذي يستخدمها فيه جيمس تحيل الأولى على الأعمال الظاهرة البَرَّانية، التي ينجزها الأخلاقي بعزم وإرادة رياضيٍّ عتيد؛ بينما تحيل الثانية على الأحوال الباطنة الجُوَّانية التي يشعر بها المسيحي بامتياز وتُغنيه تمامًا عن قوة الإرادة. (المراجع)

فيضانات الله وأعاصيره. حينما نصل لهذه الحالة العقلية، يصير ما كنَّا نفزع منه أشدَّ الفزع هو مأوى سلامتنا، وتغدو ساعة موتنا المعنويِّ هي ساعة ميلادنا الروحيِّ. لقد انقضى وقت التوتُّر الروحي، وحان وقت السكينة السعيدة، وقت التنفُّس الهادئ والعميق، وقت الحاضر الأزلي، حاضر من دون مستقبل مُتضارِب يمكننا القلق حياله. إن الخوف هنا لا يؤجل وتُرجأ ملاقاته كما تفعل معه الأخلاقيَّة المحضة، وإنما يُمحى تمامًا ويُكسح بعيدًا.

سنرى أمثلةً وفيرةً لهذه الحالة العقلية السعيدة في المحاضرات القادمة من هذا المقرر الدراسي. وسنرى كم يكون الدين شيئًا انفعاليًّا وعاطفيًّا بلا حدودٍ عندما يكون في أسمى تحليقاته. ومثله مثل الحب، والسخط، والأمل، والطموح، والغَيرة، وأي حاجة غريزيَّة أخرى ودافع غريزيٍّ آخر؛ يُضفي الدين على الحياة فتنةً وسحرًا، لا يمكن استنتاجهما عقلانيًّا أو منطقيًّا من أي شيءٍ آخر. هذا السحر، آتيًا في شكل هِبةٍ ونعمةٍ عندما يأتي - هبة سيخبرنا الفسيولوجيون بأنها من جسدنا، وسيخبرنا اللاهوتيون بأنها من فضلِ الله - إمَّا أن يُمنح لنا أو لا يكون، فهناك أشخاص لا يمكنهم الوقوع في أَسْرِهِ إلا بقدر ما يمكنهم الوقوع في حبِّ امرأةٍ بالأمر. إذن، إن الشعور الديني هو إضافةٌ مطلقة لنطاق حياة المرء. إنه يمنحه مجالًا جديدًا من القوة. فعندما يخسر المعركة الخارجية، ويتنصل منه العالم الخارجي، ينقذ الشعور الدينيُّ عالمه الداخليَّ ويُحييه، ولولا ذلك لظل هذا العالم الداخلي يبابًا بوارًا.

لو كان للدين أن يعني شيئًا محددًا بالنسبة إلينا، فينبغي أن يعني - وكما يبدو لي - هذا البُعد العاطفي المُضاف، هذا الاعتناق الحماسي، في نطاقاتٍ حيث لا يسع الأخلاقيَّة إلا أن تحني رأسَها وتنصاع. لا ينبغي للدين أن يعني لنا شيئًا أقلَّ من هذا المدى الجديد للحرية، عندما ينقضي الصراع، وتدوِّي نغمة الكون في آذاننا، ويمتدُّ مِلكٌ سرمديٌّ أمام أعيننا(١٨).

إن هذا النوع من السعادة بالمطلق والأزليِّ هو ما لا نجده في أي مكانٍ

---

(١٨) أكرِّر مرة أخرى: هناك الكثير من البشر متجهمون بالفطرة، تفتقر حياتهم الدينية إلى هذا الابتهاج والانتشاء. إنهم متدينون بالمعنى الأوسع للكلمة؛ لكنهم - بالمعنى الأشد صرامة للكلمة الذي نستعمله هنا - ليسوا بمتدينين، والدين - في معناه الأشد صرامة هذا - هو ما أنشد، ومن دون الخوض في نزاعٍ حول الكلمات، دراسته في المقام الأول، وذلك بغرض الوصول إلى **صفته الفارقة** وتعيينها.

آخر سوى الدين. هذه السعادة مفصولة ـ بشكلٍ قاطع ـ عن كل أنواع السعادة الحيوانيَّة البحتة، وكل أنواع الاستمتاع البحت بالحاضر، بواسطة عنصر الإجلال والهيبة الذي تكلمت كثيرًا عنه فيما سبق من هذه المحاضرة. ويصعب تعريف الإجلال تجريديًّا، لكن بعض علاماته ظاهرة بما فيه الكفاية. فالحالة العقلية الجليلة والمهيبة لا تكون أوَّليَّة أو بسيطة قطُّ؛ إذ يبدو أنها تحتوي على مقدارٍ معيَّن من نقيضها ذائبًا فيها. تحتفظ السعادة الجليلة بنوعٍ من المرارة في حلاوتها؛ والحزنُ الجليل حزنٌ نتقبله بحميميَّة. لكنَّ هناك كُتَّابًا يدركون أن هذا النوع الأسمى من السعادة امتياز خاصٌّ بالدين، ينسون هذا التعقيد، ويصفون كلَّ سعادة بما هي كذلك بالدينيَّة. إن السيد هافيلوك إليس Havelock Ellis (١٨٥٩ ـ ١٩٣٩)، على سبيل المثال، يطابق بين الدين ونطاق تحرُّر الروح من الأمزجة الثقيلة شديدة الوطأة.

يقول: «ربما تكون أبسط وظائف الحياة الفسيولوجية خادمةً للدين. فكلُّ من له أدنى دراية بالمتصوفة الفارسيين، يعرف كيف أن النَّبيذ قد يُعتبر بمثابة أداة للدين. بل واقع الأمر، أنه في جميع البلدان، وفي جميع العصور، قد ارتبطت بعضُ أشكال الانبساط الجسدي ـ الغناء، والرقص، وشرب الخمر، والإثارة الجنسية ـ بالعبادة على نحوٍ وثيق. وحتى انبساط الروح اللحظي في أثناء الضحك هو ـ وإن كان بقدرٍ ضئيلٍ ـ ممارسة دينية.... عندما يرتطم مثيرٌ ما من العالم الخارجي بالجسد، ولا تكون نتيجة ذلك ضيقًا أو ألمًا ولا حتى انقباضًا عضليًّا؛ وإنما تكون انبساطًا مرحًا أو تطلُّعًا للروح ككلٍ ـ فثَمَّ الدين. إن الدين هو اللا ـ نهائي الذي نتوق إليه، ونركب بسرورٍ على كل موجة ـ ولو صغيرة ـ تَعِدُنا بأن تحملنا صَوْبَه»[١٩].

لكن، هذه المطابقة الصريحة بين الدين وأي شكلٍ من أشكال السعادة من شأنها استبعاد الخصوصية الأساسية للسعادة الدينيَّة. إن السعادة الأكثر اعتيادية التي نتحصَّل عليها هي مجرَّد «انفراجات»، تنتج عن إفلاتنا المؤقَّت من الشرور سواء التي تصيبنا أو التي تتهدَّدنا. لكن في تجسيداتها الأكثر خصوصية، ليست السعادة الدينيَّة مجرَّد شعور بالإفلات. إنها لم تَعُد تأبه

---

(١٩) The New Spirit, p.232.

بالإفلات أصلًا . إنها تتقبَّل الشرَّ برَّانيًا باعتباره نوعًا من التضحية، أما جُوَّانيًا فتعرف أنها ستتغلب عليه دائمًا. ولو سألت **كيف** يقع الدين إذن على الشوك ويواجه الموت[٢٠]، لكنه يقوى في اللحظة نفسها عوضًا عن التلاشي، فليس بوسعي تفسير ذلك؛ لأنه سرٌّ دينيٌّ، ولكي تفهمه يلزم أن تكون شخصًا متدينًا من النوع الأشد تفانيًا. في أمثلتنا القادمة، حتى تلك المتعلِّقة بأبسط أنواع الوعي الديني وأصحها عقلية[٢١]، سنجد هذا التكوين القُرباني المعقَّد، والذي فيه تتحكَّم سعادةٌ أسمى بشقاءٍ أدنى. توجد لوحة في متحف اللوفر رسمها جيدو ريني Guido Reni (١٥٧٥ ـ ١٦٤٢) للملاك ميكائيل St. Michael وقَدمه على رقبة إبليس. يعود قَدْرٌ كبيرٌ من ثراء هذه اللوحة إلى وجود شخص إبليس فيها، وإلى وجوده فيها يعود أيضًا ثراء معناها الاستعاري؛ وهو: يكون العالم ثريًّا كل الثراء بوجود الشيطان فيه، **شريطة أن نواصل وضع قدمنا على رقبته**. وهذا هو بالضبط الموضع الذي يوجد فيه الشيطان، المبدأ السلبي أو التراجيدي، في الوعي الديني؛ ولهذا السبب تحديدًا يكون الوعي الديني ثريًّا للغاية من وجهة النظر العاطفية[٢٢]. سنرى كيف يتخذ هذا المبدأ السلبي أو التراجيدي ـ عند ثلةٍ بعينها من الرجال والنساء ـ شكلًا تنسُّكيًّا مهولًا. فهناك قديسون تغذَّوا حرفيًّا على المبدأ السلبي، على الإذلال والحرمان، والتفكير في العذاب والموت؛ إن أرواحهم تزداد سعادةً بقدر ما تغدو حالتهم البرَّانية أقل احتمالًا. ولا يمكن لأي عاطفةٍ أخرى، سوى العاطفة الدينيَّة، الانتهاء بإنسانٍ إلى هذه الحالة الغريبة. ولهذا السبب، عندما نسأل عن قيمة الدين في حياة الإنسان، أظنُّ أنه ينبغي علينا البحث عن الإجابة ضمن هذه الأمثلة الأكثر عنفًا عوضًا عن البحث عنها ضمن تلك الأمثلة الأكثر اعتدالًا.

لنبدأ إذن بالظاهرة محل دراستنا وهي في أحدِّ أشكالها الممكنة، ثم يمكننا التقليل من هذه الحِدَّة لاحقًا بقدر ما نشاء. ولو وجدنا أنفسنا، في

---

(٢٠) هذا التعبير مذكور في الإنجيل: «وَوَقَعَ بَعْضُ الْبِذَارِ بَيْنَ الأَشْوَاكِ، فَطَلَعَ الشَّوْكُ وَخَنَقَهُ»، إنجيل متَّى، إصحاح ١٣، آية ٧. (المترجمان)

(٢١) سيتناول ويليام جيمس دين العقلية ـ الصحية Healthy-mindedness بإسهابٍ وتفصيلٍ في المحاضرتين الرابعة والخامسة. (المترجمان)

(٢٢) أدين بهذا الشرح الاستعاري لزميلي المأسوف عليه وصديقي تشارلز كارول إيفيريت Charles Carroll Everett (١٨٢٩ ـ ١٩٠٠).

أثناء دراستنا لهذه الحالات، وعلى الرغم من كونها منفِّرةً بالنسبة إلى طريقتنا الدنيوية الاعتيادية في الحكم على الأمور؛ مضطرين للإقرار بقيمة الدين ومعاملته باحترام، فإن ذلك من شأنه أن يبيِّن ويثبت ـ بطريقةٍ ما ـ قيمة الدين للحياة بوجهٍ عام. وبواسطة طَرح [أي حذف] المبالغات والشطط، يمكننا ـ عقب ذلك ـ المضيُّ قُدُمًا في تقصِّي حدود التأثير المشروع للدين.

لكن من المؤكَّد أن اضطرارنا للتعامُل كثيرًا مع الحالات الغريبة والقصوى، يجعل مهمتنا صعبةً. وقد تتساءلون: «كيف **يمكن** للدين في كلِّيته إذن أن يكون الأكثر أهمية من بين جميع فاعليات الإنسان، إذا كانت جميع تجلياته العديدة يلزم أن تُصَحَّح وتُشَذَّب ويُزاد من رصانتها؟»، إن أطروحةً كهذه تبدو مفارقة يستحيل قبولها والدفاع عنها على نحوٍ معقول؛ لكني أرى أن شيئًا مثلها سيكون هو خلافنا الأخير. إن هذا الموقف الشخصي الذي يجد المرء نفسه مدفوعًا لاتخاذه حيال ما يدركه على أنه هو الله ـ وتذكرون أن هذا هو تعريفنا للدين ـ سيتبيَّن أنه موقف عاجز وقُرباني كذلك. ومعنى ذلك أننا سنضطر للإقرار ولو بقدرٍ قليلٍ من الاعتمادية على الرحمة المحضة، ولأن نمارس قدرًا ما ـ صغيرًا كانَ أم كبيرًا ـ من الزُّهد والتخلِّي، لكي نُبقي أرواحنا حيَّةً. إن طبيعة العالَم الذي نحيا فيه تتطلَّب ذلك:

«عليك بالحرمان! يجب أن تحرم نفسك!

تلك هي الأنشودة الدائمة التي يلقيها كل واحدٍ في المسامع،

والتي غنَّتها كل ساعة طوال ساعات حياتنا كلها»(٢٣)

إذا أخذنا جميع الحقائق في الاعتبار، فسنجد أننا ـ في نهاية المطاف ـ معتمدون على الكون بشكلٍ مطلق، وسنجد أنفسنا مدفوعين ومشدودين إلى نوعٍ من التضحيات والاستسلامات كما لو كنَّا مدفوعين ومشدودين إلى مواضع راحتنا وسكينتنا الأبدية. والآن، في تلك الحالات العقلية التي لا ترتقي لأن توصف بأنها حالاتٌ دينيَّة، يُركن إلى الاستسلام باعتباره إلزامًا تقتضيه الضرورة، وتُقدَّم التضحية من دون شكوى في أفضل الأحوال. أما

---

(٢٣) بالألمانية في الأصل، وانظر: يوهان جوته، «فاوست»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد، بيروت، دمشق، ط٣، ٢٠١٤، ص٢٩٧. (المترجمان)

في الحياة الدينيَّة، وعلى النقيض من ذلك، فيُعتنق كلٌّ من التضحية والاستسلام بشكل إيجابيٍّ: بل تضاف حتى استسلامات غير مفروضة بغرض زيادة السعادة. **وعليه، فإن الدين يجعل أيما كان ضروريًّا مواتيًا لنا وميسورًا علينا**؛ وإذا كان الدين هو الفاعلية الوحيدة التي يمكنها تحقيق هذه النتيجة، فستكون أهميته الحيوية كمَلَكة إنسانية مؤكدة على نحوٍ لا يقبل النقاش. بالتالي، يصبح الدين مكونًا أساسيًّا في حياتنا، يؤدي وظيفةً لا يمكن لأي جزءٍ آخر من طبيعتنا إنجازها بنجاح. ومن وجهة النظر البيولوجية المحضة، ولنسمِّها هكذا، فإن هذا الاستنتاجُ - وبقدر ما يمكنني أن أرى الآن - سنُقاد إليه حتمًا، وسنُقاد إليه - علاوةً على ذلك - عن طريق اتِّباع منهج الاستدلال التجريبي الصِرف الذي رسمت لكم معالمه في المحاضرة الأولى. أما وظيفة الدين الإضافية باعتباره وحيًا ميتافيزيقيًا، فلن أتحدَّث عنها الآن.

لكن، أن يتنبأ المرء بالمحطة النهائية لبحوثه، فهذا شيءٌ؛ وأن يصل إليها بسلام، فهذا شيءٌ آخر. في المحاضرة القادمة، أقترح ترك التعميمات المفرطة التي استحوذت على اهتمامنا حتى الآن، وأن نبدأ رحلتنا الفعليَّة بالتركيز مباشرةً على الوقائع الملموسة.

المحاضرة الثالثة

واقعيَّة غير المرئيِّ

إذا طُلب من المرء وصف الحياة الدينيَّة بأوسع المصطلحات الممكنة وأكثرها عمومية، يمكنه القول بأنها تتكوَّن من الاعتقاد في وجود نظامٍ غير مرئي، وأن خيرنا الأسمى يكْمُن في ضبط أنفسنا بانسجامٍ معه. وهذا الاعتقاد، وهذا الضبط، يُمثِّلان التوجُّه الديني للنفس البشرية. أودُّ في هذه المحاضرة جذبَ انتباهكم إلى بعض الخصوصيات السيكولوجية لمثل هذا التوجُّه: الاعتقاد في شيء لا يمكن لنا رؤيته. كل تَوَجُّهاتنا، الأخلاقية، والعملية، والعاطفية، والدينيَّة كذلك، ترجع إلى «موضوعات» وعينا؛ أي: الأشياء التي نؤمن بأنها موجودة - إمَّا واقعيًّا وإمَّا مثاليًّا - معنا. وهذه الموضوعات إمَّا أن تكون موجودةً بالنسبة إلى حواسنا، وإمَّا بالنسبة إلى فكرنا فحسب. وفي أيٍّ من الحالتين، تُثير فينا **استجابةً** ما، والاستجابة التي تُحْدِثها فينا الأشياء الموجودة بالنسبة إلى الفكر قد تكون - وكما هو مشهور - في حالاتٍ عديدة بنفس قوة الاستجابة التي تُحْدِثها فينا الأشياء المحسوسة؛ بل حتى قد تكون أقوى. فذكرى إهانةٍ ما قد تجعلنا غاضبين على نحوٍ أشدَّ من ذلك الذي شعرنا به حين تلقينا الإهانة. وغالبًا ما نخجل من حماقاتنا في وقتٍ لاحقٍ على نحوٍ أشدَّ من ذلك الذي شعرنا به في لحظة ارتكابها. وفي العموم، تتأسَّس حياتنا التعقُّلية والأخلاقيَّة الأسمى ككلٍّ على حقيقة أن تأثير الإحساسات المادية الحاضرة في أفعالنا قد يكون أضعفَ من تأثير الأفكار المتعلِّقة بالوقائع الأبعد.

إن الموضوعات الأشدَّ ملموسيةً في أغلب أديان البشر - أي الآلهة التي يعبدونها - معروفةٌ لديهم كفكرةٍ فقط. فثُلَّة قليلة جدًّا من المسيحيين، على سبيل المثال، قد أُغْدِقَ عليها بنعمة الرؤية المحسوسة لمُخَلِّصهم؛ وعلى الرغم من أن ظهورات [رؤى] من هذا النوع مسجَّلة ومدوَّنة بما يكفي، فإنها

تظل استثناءً إعجازيًّا، وأمرًا جديرًا بأن نوليه انتباهنا لاحقًا. وبالتالي، فإن القوة الكليَّة للدين المسيحي، وبقدر ما يحدِّد الاعتقاد في الشخصيات الإلهية موقفَ المؤمن وسلوكه الغالب، تُمارَس بواسطة الأفكار المحضة، وهي أفكار لا تمثِّل أيٍّ من تجارب الفرد الماضية نموذجًا مباشرًا لها.

لكن بالإضافة لهذه الأفكار المتعلِّقة بالموضوعات الدينيَّة الأكثر واقعيَّة، يزخر الدين بموضوعاتٍ مجرَّدة تبيِّن أنها تمتلك قوةً مساويةً للقوة التي تمتلكها الموضوعات الملموسة. فصفات الله، وقدسيته، وعدله، ورحمته، وإطلاقيته، ولا ـ نهائيته، وعلمه المحيط، ووحدة ثالوثه، وشتَّى أسرار عملية الافتداء والخلاص، وطريقة عمل الأسرار السبعة المقدَّسة... وإلخ، قد تبين أنها ينابيعُ خصبةٌ للتأمُّل المُلهِم عند المؤمنين المسيحيين[1]. وسنرى لاحقًا الإصرار القاطع لدى المرجعيات الصوفية في كل الأديان على غياب الصور المحسوسة المُتعينة بوصفه شرطًا لا غنى عنه لصحَّة الأوريسون[2] orison، أو التأمُّل في الحقائق الإلهية الأسمى. ويُتوقَّع من تأمُّلاتٍ كهذه (وكثيرًا ما تحقِّق توقُّعنا، كما سنرى لاحقًا) أن تؤثر في موقف المؤمن وسلوكه بقوةٍ وللأبد.

لدى كانط Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) مذهبٌ لافت للنَّظر حول موضوعات الاعتقاد مثل الله، وفعل الخلق والتصميم، والروح، وحريتها، والحياة الآخرة. إن هذه الأشياء ـ يقول كانط ـ ليست موضوعاتٍ صالحةً للمعرفة على الإطلاق. فتصوراتنا تتطلَّب دومًا وجود مضمون ـ حسيٍّ، وبما أن كلمات «روح»، «الله»، «خلود»، لا تحتوي على أي مضمون ـ حسيٍّ محدَّد أيًّا كان، يترتب على ذلك ـ من الناحية النظرية [للعقل المحض] ـ أنها كلماتٌ خالية من أيِّ دلالة. لكنها، وعلى نحوٍ غريب بما فيه الكفاية، تظل ذات معنًى محدَّد **بالنسبة إلى ممارستنا** [للعقل العملي]. إذ يمكننا التصرُّف

---

(١) مثال: «لقد وجدت مؤخرًا الكثير من الارتياح في تدبُّر الفقرات التي تُظهر شخصية الروح القُدُس [الأقنوم الثالث]، وتميِّزه عن الآب والابن. إنه موضوعٌ يتطلَّب الكثير من البحث لكي يُدرك؛ لكن عندما يُدرك، يمنح المرء إحساسًا أشدَّ صدقًا وحيويةً بتمام الله، وعمله فينا ولنا، من ذلك الذي يمنحه له مجرَّد التفكير في الروح وتأثيره فينا»، انظر:

AUGUSTUS HARE: Memorials, i. 244, Maria Hare to Lucy H. Hare.

(٢) سيأتي ذكره لاحقًا باستفاضة في المحاضرتين السادسة عشرة والسابعة عشرة المتعلِّقتين بالتصوُّف. (المترجمان)

كما لو أنه يوجد إله، والشعور **كما لو** أننا أحرار، وأن نفكِّر في الطبيعة **كما لو** أنها تمتلئ بالتصاميم المميزة، وأن نضع خططًا للحياة **كما لو** أننا خالدون؛ وسنجد حينها أن هذه الكلمات تُحْدِث فارقًا صميمًا بالفعل في حياتنا الأخلاقية. يتبيَّن إذن أن **إيماننا** بأن هذه الأشياء المستعصية على الفهم موجودة هو معادل تامٌّ من ناحية المصطلحات العملية praktischer hinsicht كما يسميها كانط، أو من ناحية أفعالنا، لمعرفتنا لـ**ماهية** هذه الأشياء إذا ما تسنَّى لنا تصوُّرها على نحو إيجابيٍّ. لدينا إذن هذه الظاهرة الغريبة، كما يؤكِّد لنا كانط: عقل يعتقد بكل ما يمتلك من قوةٍ في الوجود الواقعي لمجموعةٍ من الأشياء التي لا يمكنه أن يكوِّن عن أيٍّ منها أيَّ تصوُّر البَتَّة.

ليس غرضي من تذكيركم بمذهب كانط التعبير عن أيِّ رأيٍ حول دقَّة هذا الجزء الفظِّ على نحو جليٍّ من فلسفته، وإنما فقط أن أوضِّح خاصية الطبيعة البشرية التي ننظر فيها هنا، بواسطة مثال كلاسيكيٍّ جدًّا في مبالغته. يمكن لفكرة الواقعية ربط نفسها بقوةٍ بموضوع اعتقادنا بحيث تُستقطب حياتنا بالكامل ـ إذا صحَّ التعبير ـ بواسطة إحساسها بالوجود الواقعي لذلك الشيء الذي يُعتقد فيه، على الرغم من أن هذا الشيء يكاد يكون غير موجود، لغرض الوصف القاطع، في عقولنا على الإطلاق. إن الأمر شبيه بقضيبٍ من الحديد، لا قدرة له على اللمس أو الرؤية وليس لديه أي مَلَكة تَمثُّليَّة أخرى؛ لكنه مزوَّد بقدرةٍ داخلية على الشعور المغناطيسي؛ ويمكن ـ من خلال الاستثارات العديدة لمغناطيسيته التي تُحدثها مغناطيسات تروح وتجيء في محيطه ـ تحديد مواقفه وتوجُّهاته المختلفة بشكل واعٍ. مثل هذا القضيب الحديدي لا يمكنه أن يعطيك توصيفًا ظاهريًّا للفاعلينَ الذين يتحكَّمون في حركته على هذا النحو القوي؛ لكنه سيكون ـ بالرغم من ذلك ـ واعيًا تمامًا، وبكل جزءٍ من كيانه، بوجودهم وبأهميتهم بالنسبة إلى حياته.

ليست أفكار العقل المحض وحدها ـ كما صاغها كانط ـ هي إذن التي تمتلك تلك القدرة على جعلنا نشعر بحيويةٍ بالموجودات التي نعجز عن وصفها بوضوح. فكلُّ أنواع التجريدات العليا يمكنها أن تفعل بنا ذلك. ولتتذكَّروا تلك الفقرات التي اقتبستها من إيمرسون وقرأتها عليكم في المحاضرة السابقة. إن عالَم الموضوعات الملموسة كما نعرفها، يسبح ـ ليس فقط عند كاتبٍ معتنقٍ للمذهب الترنسندنتالي كإيمرسون، وإنما عندنا

جميعًا ـ في عالَم أوسع وأسمى من الأفكار المجرَّدة التي تُسبغ عليه معناه. فكما أن الزمان والمكان والأثِير يتخللون جميع الأشياء، (نشعر) أيضًا أن الخير، والجمال، والقوة، والأهمية، والعدالة المجرَّدين يتخللون جميع الأشياء الخيِّرة، والجميلة، والقوية، والمهمَّة، والعادلة.

إن أفكارًا كهذه، وأخرى مجرَّدة بالقدر نفسه، هي التي تشكِّل الخلفية لكل حقائقنا، وهي منبع كل الممكنات التي نتصورها. إنها تمنح «طبيعتها» ـ كما نسميها ـ لكل شيء مخصوص. إن كلَّ شيء نعرفه يكون على «ما» هو عليه من خلال مشاركته في طبيعةٍ واحدةٍ من هذه التجريدات. لا يمكننا النظر إلى هذه التجريدات بشكلٍ مباشر قطُّ؛ لأنها بلا أجساد، بلا ملامح، بلا أقدام؛ لكن بواسطتها نفهم كلَّ الأشياء الأخرى، وسنعجز كليَّةً عن التعامل مع العالَم الواقعي إذا ما فقدنا هذه الموضوعات العقليَّة؛ هذه النعوت والظروف والمحمولات ومبادئ التصنيف والتصوُّر.

وهذه القابلية، التي تتسم بها عقولنا، للتحدُّد المطلق بالتجريدات هي واحدةٌ من الحقائق الجوهريَّة لطبيعتنا البشريَّة. فمُستقطِبة لنا وجاذِبة، نتجه نحو هذه التجريدات وننصرف عنها، ونسعى إليها، ونتمسك بها، ونكرهها، ونباركها، تمامًا كما لو كانت كائناتٍ ملموسةً. وهي كائنات بالفعل، كائنات حقيقية في العالم الذي تسكنه، بقدر ما هي الأشياء المحسوسة المتغيِّرة في العالم المادي.

لقد ساق أفلاطون دفاعًا ذكيًّا وجديرًا بالإعجاب عن هذا الشعور الإنساني العام، مذهب واقعيَّة الموضوعات المجرَّدة، والذي عُرف بنظرية المُثل الأفلاطونية منذ ذلك الحين. فالجمال المجرَّد، على سبيل المثال، هو بالنسبة إلى أفلاطون كائنٌ منفرد محدَّد بشكلٍ تام، يدركه العقل باعتباره شيئًا زائدًا على كل أشكال الجمال الأرضي الفانية. يقول أفلاطون في مقطعٍ يكثر اقتباسه من محاورة «المَأدُبَة»: «إن الطريق الحقيقي للوصول إلى جوهر الجمال هو أن يستخدم المرء الأشياء الجميلة الأرضية باعتبارها خطواتٍ يرتقي عليها المرءُ صعودًا ليصل إلى مثال الجمال، فيرتقي من واحدٍ إلى الثاني، ومن الثاني إلى كل صور الجمال، ومن الأشكال الجميلة إلى الأفعال الجميلة، ومن الأفعال الجميلة إلى الأفكار الجميلة، حتى يصل من

الأفكار الجميلة إلى فكرة الجمال المطلَق، ويَعْرِفُ أخيرًا ماهية جوهر الجمال»[٣]. لقد ألقينا في المحاضرة السابقة نظرةً خاطفةً على الطريقة التي يتعامل من خلالها كاتب أفلاطونيٌّ مثل إيمرسون مع الألوهة المجرَّدة الكامنة في الأشياء، والبنية الأخلاقيَّة للكون باعتبارهما حقيقةً جديرةً بالعبادة. وفي شتَّى هذه الكنائس من دون إله، التي تنتشر هذه الأيام عبر العالَم تحت مسمَّى المجتمعات الأخلاقية، نجد عبادةً مشابِهة للألوهة المجرَّدة، للقانون الأخلاقي الذي يُعتقَد فيه باعتباره موضوعًا مطلقًا. إن «العلم» يأخذ بالفعل مكانَ الدين في كثيرٍ من العقول. وحيثما يحدث ذلك، يُعامل العالِمُ «قوانين الطبيعة» باعتبارها حقائقَ موضوعيةً ينبغي تبجيلها. تذهب مدرسة ألمعيَّة في تأويل الميثولوجيا اليونانية إلى أن آلهة الإغريق في أصلهم كانوا مجرَّد تشخيصاتٍ نصف - مجازية لفضاءات النظام والقانون المجرَّد العظيمة، التي ينقسم إليها العالم الطبيعي - فضاء السماء، فضاء المحيط، فضاء الأرض... إلخ؛ تمامًا كما يمكن لنا الآن التحدُّث عن ابتسامة الصباح، أو قبلة النسيم، أو قرصة البرد، من دون أن نعني بحقٍّ أن ظواهر الطبيعة هذه ترتدي وجها إنسانيًّا[٤].

فيما يتعلَّق بأصل آلهة الإغريق، لا نحتاج - في الوقت الحالي - إلى البحث عن رأي لنتبنَّاه. لكن تشكيلة حالاتنا تقودنا بأجمعها إلى استنتاجٍ شبيه بما يلي: إن الأمر يبدو كما لو أنه يوجد في الوعي البشري **إدراك** لما يُمكننا أن نُطلق عليه **«شيئًا ما هنالك»، وحسًّا بواقعيته وشعورًا بوجوده الموضوعي**،

---

(٣) Symposium, Jowett, 1871, i. 527.
قارن مع: «إن من يسمو من هذه الأشياء الأرضية تحت تأثير الحب الحقيقي، يجب أن يبدأ من الجمالات الأرضية ويرتفع إلى أعلى من أجل ذلك الجمال الآخر، مستخدمًا هذه الجمالات الأرضية كدرجاتٍ فقط، ويرتقي صُعدًا من واحدتها إلى الثانية، ومن الثانية إلى كل الأشكال الجسدية الجميلة، ومن الأشكال الجسدية الجميلة إلى الممارسات الجميلة، ومن الممارسات الجميلة إلى العلوم الجميلة، إلى أن يصل من العلوم الجميلة إلى العلم الذي تكلَّمت عنه من قبلُ، العلم الذي ليس له هدفٌ أو غايةٌ أخرى غير الجمال المحض، ويعرف أخيرًا ذلك الذي يكون جميلًا بذاته فقط». انظر: أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، مج٤، محاورة سمبوزيوم، ترجمة شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص١٧٦. (المترجمان)

(٤) مثال: «إن الطبيعة مثيرة للاهتمام دومًا، تحت أي منحى تُظهِر من خلاله نفسها، لدرجة أنها عندما تُمطر، يبدو لي أني أرى امرأةً تنتحب. إنها تزداد جمالًا كلما كانت أكثر ابتئاسًا». B. de St. Pierre.

أكثر عمقًا وعموميةً من أيٍّ من «الحواس» الخاصَّة والمحدَّدة التي يَفْتَرِضُ علمُ النفسِ المعاصر أن الحقائق الموجودة يُكشف عنها - في الأصل - بواسطتها. ولو كان الأمر كذلك فعلًا، يمكننا افتراض أن الحواسَّ توقِظُ مواقفنا وسلوكياتنا كما تفعل عادةً، عن طريق استثارة هذا الحسِّ بالواقعية أولًا؛ لكنَّ أيَّ شيء آخر - أي فكرة على سبيل المثال - يمكنه أن يستثير فينا هذا الحسَّ بالواقعية بشكلٍ مشابه، سيبدو واقعيًّا تمامًا كما تبدو الأشياء المحسوسة. وبقدر ما تكون التصوُّرات الدينيَّة قادرةً على استثارة هذا الحسِّ فينا، بقدر ما سيُعتقد فيها، وذلك على الرغم من أي نقدٍ يُوجَّه لها، وحتى لو كانت غامضةً وبعيدةً لدرجةٍ تجعلها غير مُتخيلة تقريبًا، وحتى لو كانت من جهة **الماهية** whatness بلا كينونة، أي على عكس ما يُحتِّم كانط على موضوعات لاهوته الأخلاقيِّ أن تكون.

نجد الأدلَّة الأكثر إثارةً للفضول على وجود هذا الحسِّ بالواقعية في تجارب الهلوسة. يحدث في الغالب أن يكون تطوُّر الهلوسة غير تامٍّ: حيث يشعر الشخص الواقع تحت تأثير الهلوسة بـ«حضور» شيء ما في المكان، مموضعًا على نحوٍ محدَّد، ومستقبلًا جهة بعينها، وواقعيًّا بالمعنى الأكثر حسمًا للكلمة، وغالبًا ما يأتي بغتةً، ويختفي بغتةً؛ لكنه لا يُرى، أو يُسمع، أو يُلمس، أو يُدرك بأيٍّ من الطرق «الحسيَّة» المعتادة. دعوني أعطِكم مثالًا على هذا الأمر، قبل انتقالي إلى الأشياء التي يُعنى الدين بحضورها بشكل أكثر خصوصيةً.

مرَّ صديقٌ مُقرَّب لي - وهو واحد من أحَدِّ العقول التي أعرفها - بتجاربَ عديدةٍ من هذا النوع، وكتب ما يلي ردًّا على استفساراتي:

«لقد شعرت خلال السنوات القليلة المنصرمة، ولعدَّة مرات، بما يُسمَّى بـ«وعي حضور ما» consciousness of a presence. والتجارب التي أتحدَّث عنها هنا يمكن تمييزها بوضوح عن نوعٍ آخر من التجارب التي مررت بها بشكلٍ متكرِّر، والتي أتخيل أن الكثير من الأشخاص قد يسمونها هي أيضًا بـ«وعي حضور ما». لكن الفارق بين هذين النوعين من التجارب، بالنسبة إليَّ، كبير كالفارق بين الشعور بدفء خفيفٍ ينشأ من مكانٍ ما لا يمكن تحديده والوقوف في قلبِ حريقٍ كبير وكل الحواس منتبهة.

كنَّا تقريبًا في شهر سبتمبر من عام ١٨٨٤، عندما مررت بأول تجربة. في الليلة السابقة لحدوثها، بعد أن أويت للفراش بغرفتي الجامعية، اعترتني هلوسةٌ لمسيَّة واضحة بأن ذراعي تُجذب، وهو ما جعلني أنهض وأفتش الغرفة بحثًا عن دخيل؛ لكن الشعور الحق بالحضور اعتراني في الليلة التالية. فبعدما أويتُ للفراش وأطفأت الشمعة، استلقيت مستيقظًا وأنا أفكِّر في تجربة الليلة الماضية، وحينها **شعرتُ** فجأةً بشيءٍ يدخل الغرفة ويمكث قريبًا من فراشي. لقد مكث لمدة دقيقة أو دقيقتين فحسب. لم أتمكَّن من إدراكه بواسطة أي حاسةٍ اعتيادية، وعلى الرغم من ذلك، كان هناك «شعور» بغيضٌ بشكل رهيبٍ مرتبِط به. لقد حرَّك شيئًا عميقًا في جذور كينونتي أكثر من أي إدراك اعتياديٍّ. كان للشعور شيءٌ من صفة ألم مهولٍ عنيف ينتشر بشكل رئيس على محيط الصدر، وينتشر داخل الجسد أيضًا - لكنه لم يكن **ألمًا** بقدر ما كان **اشمئزازًا**. في جميع الأحوال، شيءٌ ما كان موجودًا معي، ولقد أدركتُ وجوده بشكلٍ أوثق بكثيرٍ مما أدركت وجود أي مخلوق حيٍّ من لحمٍ ودم. كنتُ واعيًا برحيله كما كنتُ واعيًا بمجيئه: لقد مَرَّ عبر الباب على نحوٍ آنيٍّ وخاطف، واختفى (الشعور الرهيب).

في الليلة الثالثة كنت أستريح، وكان ذهني مستغرقًا في بعض المحاضرات التي كنت أقوم بتحضيرها، وكنت ما أزال مستغرقًا في ذلك، عندما صرت واعيًا بحضور (وليس **مجيء**) الشيء الذي كان هنا ليلة أمس، وبالشعور الرهيب. ثم ركَّزت كلَّ جهدي عقليًّا لآمر هذا «الشيء» - لو كان شرًّا - بأن يرحلَ؛ وإن لم يكن شرًّا، بأن يخبرني ما أو مَن يكون؛ وإن لم يكن قادرًا على أن يخبرني عن نفسه، بأن يذهب، وإلا سأُجبره على الذهاب. سار الأمر كَلَيْلَةِ أمس، واستعاد جسدي وضعه الطبيعيَّ سريعًا.

وفي مناسبتين أُخريين في حياتي مررتُ بهذا (الشعور الرهيب) نفسه. ولقد دام في واحدةٍ منهما لمدة رُبع ساعة بالتمام والكمال. وفي الحالات الثلاث، كان اليقين بأن **شيئًا ما** واقفٌ في الفضاء البرَّاني أقوى - بشكل لا يمكن وصفُه - من اليقين الاعتياديِّ بوجود صُحبةٍ عندما نكون بقرب أناس أحياء عاديين. بدا أن هذا الشيء قريبٌ مني، وبدا واقعيًّا بشكلٍ أحَدَّ من أي إدراك اعتياديٍّ. وعلى الرغم من شعوري بأنه مماثلٌ لي - إن صَحَّ التعبير - أو متناهٍ، وضئيل، ومكروب، إن جاز القول؛ فإنني لم أتبينه باعتباره كائنًا أو شخصًا».

بالطبع لم تربط هذه التجربة نفسها بالمجال الديني، لكنها قد تفعل ذلك من حينٍ لآخر؛ ويُعلمني الصديق نفسه أنه اختبر في حالاتٍ أخرى شعورَ الحضورِ وهو يتطوَّر بالحدَّة والمباغَتَة نفسيهما، إلا أنه آنذاك كان ممتلئًا بالبهجة، يقول:

«لم يكن هناك مجرَّد وعي بحضور شيءٍ ما في المكان، وإنما كان هناك وعيٌ مذهل بشيءٍ من الخير الذي يعلو عن الوصف، مصهورًا في قلب سعادته. لم يكن مُبهَمًا، ولم يكن يشبه التأثير العاطفي لقصيدةٍ شعرية ما، أو مشهدًا جميلًا، أو الإزهار، أو للموسيقى؛ وإنما المعرفة اليقينية بالحضور القريب لشخصٍ جبَّار من نوعٍ ما، وبعد أن مرَّت التجربة، بقيت الذكرى باعتبارها الإدراك الوحيد للواقع. كل شيء آخر يمكن أن يكون حلمًا، إلا هذه».

لا يؤول صديقي ـ كما يحدث بشكلٍ مثير للاستغراب ـ هذه التجاربَ السالفة الذكر على نحوٍ إيمانيٍّ توحيديٍّ، معتبرًا أنها تدلُّ على وجود الله God. لكن لن يكون من غير الطبيعي ـ بالتأكيد ـ أن يؤولها باعتبارها تجليًا لوجود إله deity. وحينما نصل لموضوع التصوُّف، سيكون لدينا الكثير لنقوله بخصوص هذه النقطة.

ومخافة أن تربككم غرابة هذه الظواهر، سأجازف بقراءة مرويتين مشابهتين وأقصر بكثير، حتى أوضِّح لكم أننا نتعامل مع نوعٍ طبيعيٍّ بجلاء من الوقائع. في الحالة الأولى، التي أقتبسها من دورية جمعية البحوث النفسيَّة[٥] [JSPR]، تطور الشعور بالحضور في دقائقَ معدوداتٍ إلى هلوسةٍ بصريَّة مميزة بوضوحٍ؛ لكني لن أسرد عليكم هذا الجزء من القصة.

يقول السارد: «قرأت لعشرين دقيقة أو نحو ذلك، وكنت مستغرقًا بشكل

(٥) تم إنشاء جمعية البحوث النفسية عام ١٨٨٢ لفحص مَلَكات الإنسان الحقيقية والمفترَضة التي تبدو غير قابلةٍ للتفسير أو الشرح عبر أي فرضية أو نظرية معترف بنجاعتها عمومًا. ومنذ عام ١٨٨٤، قامت الجمعية بنشر أعمالها في دورية جمعية البحوث النفسية (JSPR). وللدورية تاريخ طويل، وتُنشر بشكلٍ ربع سنوي، وهدفها خلق تواصل ونقاش نقديٍّ بين مجموعةٍ من الباحثين والدارسين والأحزاب المهتمَّة فيما يتعلَّق بالمجال النفساني أو الباراسيكولوجي أو التأثيرات النفسية الشاذة. تتضمَّن تقارير عن أبحاثٍ معملية وميدانية، بالإضافة إلى أوراقٍ بحثية نظرية ومنهجية وتاريخية تشتغل على هذه الموضوعات. (المترجمان)

كاملٍ في الكتاب، كان عقلي هادئًا بشكل تامٍّ، وكنت حينذاك قد نسيت أمر أصدقائي تمامًا، عندما بدا - فجأةً، ومن دون أي إنذارٍ - كما لو كان كياني مستثارًا للحالة الأقصى من التوتُّر والشعور بالحياة، وكنت واعيًا بحدَّةٍ لا يمكن لهؤلاء الذين لم يختبروها قطُّ تصوُّرها بسهولة، بأن كيانًا أو حضورًا آخر، لم يكن فقط في الغرفة، وإنما كان قريبًا مني بالفعل. وضعت كتابي، وعلى الرغم من أن استثارتي كانت كبيرةً، شعرت بأني رابط الجأش، ولم أكن واعيًا بأي شعورٍ بالخوف. ومن دون تغيير موضعي، وناظرًا مباشرة إلى النار، عرفت بطريقةٍ أو بأخرى أن صديقي أ.هـ A. H. كان يقف عند كوعي الأيسر؛ لكنه كان خلفي بمسافةٍ بعيدةٍ بحيث إن الكرسي الذي أرحت ظهري عليه أخفاه عن ناظري. وعند تحريك عيني قليلًا من دون تغيير موضعي، صار الجزء الأدنى من قدم واحدة مرئيًّا لي، وفورًا تعرَّفت إلى خامة البنطلون الرمادية المائلة للزرقة الّذي كان يرتديه غالبًا؛ لكن الخامة بدت شبه - شفافة، على نحو يذكِّرني بدخان التبغ المتماسك في قَوامه»[٦] - وعند هذه اللحظة أتت الهلوسة البصرية.

ويكتب شخصٌ آخَر:

«في وقتٍ مبكِّر من الليل أُوقِظْتُ.. شعرت كما لو تمت استثارتي عن عمدٍ، وفي البدء ظننتُ أن شخصًا ما كان يقتحم المنزل... استلقيت على جانبي لأعود للنوم مرةً أخرى، وعلى الفور شعرتُ بوعي حضور ما في الغرفة، ومن الطريف أن أقول بأنه لم يَكُن وعيًا بشخص حيٍّ؛ وإنما كان حضورًا روحيًّا. قد يكون ما أقوله مثيرًا للضحك؛ لكنني لا أملك سوى إخبارك بالوقائع التي حدثت لي. لا أعرف كيف أصف أحاسيسي بشكلٍ أفضل سوى أن أقول ببساطة إنني شعرت بوعي حضور روحيٍّ... شعرت في الوقت ذاته كذلك بارتياعٍ خرافيٍّ، كما لو كان شيءٌ ما غريب ومخيف على وشكِ الحدوث»[٧].

يعطيني البروفيسور فلورنوي من جِنيف الشهادة التالية عن صديقته، وهي سيدة تمتلك موهبة الكتابة التلقائية أو اللا - إرادية:

(٦) Journal of the S. P. R., February, 1895, p. 26.

(٧) E. GURNEY: Phantasms of the Living, i.384.

«حينما أمارس الكتابة التلقائية، ما يجعلني أشعر بأنها ليست وليدة ذاتي اللا - واعية هو شعوري دائمًا بوجود حضور غريب، خارج عن جسدي. يكون في بعض الأحيان مميزًا ومُحددًا للغاية لدرجة أنه يصبح بمقدوري الإشارة لموقعه بالضبط. ويستحيل وصف انطباع الحضور هذا. فهو يتباين في حدَّته ووضوحِه طبقًا للشخصية التي تزعم الكتابة أنها تأتي منها. فلو كانت تأتي من شخصٍ ما أُحبُّه، فإني أشعر به على الفور، قبل أن تأتيني أية كتابة. يبدو أن قلبي يتعرف إليه».

في أحد كتبي السابقة استشهدتُ - وعلى نحوٍ مفصل - بحالة حضور مثيرة للفضول مرَّ بها رجلٌ أعمى[8]. كان الحضور عبارةً عن شخص ذي ذقن رمادية، يرتدي حُلَّةً لونها مزيج بين الأبيض والأسود، يُدخل نفسه عَنْوةً من تحت الباب ويتحرك عبر الأرضية تجاه أريكة. إن الشخص الأعمى الذي تعرض لحالة شبه - الهلوسة هذه، هو مُبَلِّغ ذكيٌّ بشكل استثنائيٍّ. فهو لا يملك أيَّ مُخيلة بصرية جُوَّانية، ولا يستطيع تمثيل الضوء أو الألوان لنفسه، وهو متأكِّد أن حواسَّه الأخرى - السمع، وإلخ - لم تكن منخرطةً في هذا الإدراك الزائف. يبدو أنه كان تصورًا مجرَّدًا بالأحرى، وكان شعورٌ بالواقعية والخارجية المكانية مرتبطًا به على نحوٍ مباشر. وبعبارةٍ أخرى، يبدو أنه كان **فكرةً** مجسَّمة ومُتَخارِجَة بالكامل.

إن حالاتٍ كهذه، بالإضافة إلى حالاتٍ أخرى سيكون الاستشهاد بها أمرًا مُضْجِرًا للغاية، يبدو أنها تثبت بشكل كافٍ وجود حسٍّ - في جهازنا العقليّ - بواقعٍ موجودٍ أكثر انتشارًا وعموميةً من الواقع الذي تظهره حواسُّنا. بالنسبة إلى السيكولوجيين، يُشَكِّل تقصِّي المحل العضوي الرئيس لحسٍّ كهذا مشكلةً كبيرةً؛ ومن الطبيعي تمامًا أن يُربط بالحس العضلي، بالإحساس بأن عضلاتنا تحفز نفسها عصبيًّا للفعل. ومهما كان ذلك الذي حفزنا عصبيًّا للفعل أو الذي «جعل الدم يتجمَّد في عروقنا» - وحواسنا هي التي تفعل ذلك غالبًا - فإنه قد يبدو واقعيًّا وحاضرًا إذن، حتى لو لم يكن سوى فكرة مجرَّدة. لكن مثل هذه التخمينات والحدوس المُبْهَمَة لن ننشغل بها في الوقت

---

(٨) في فصلٍ بعنوان «الإدراك الحسِّي للواقع» في كتابه «مبادئ علم النفس The Principles of Psychology»، الصادر عام ١٨٩٠. (المترجمان)

الحالي؛ وذلك لأن اهتمامنا منصبٌّ على المَلَكَة نفسها وليس على محلها العضوي.

مثل كل مشاعر الوعي الموجبة الأخرى، يمتلك الشعور بالواقعيَّة نظيره السلبيَّ وهو الشعور باللا - واقعية، الذي قد يطارد الأشخاص، والذي يسمع المرء أحيانًا شكوى منه، فعلى سبيل المثال:

تقول السيدة أكِرمان Madame Ackermann: «عندما أفكِّر في حقيقة ظهوري مصادفةً على كرةٍ أرضيَّة هي نفسها تدور عبر الفضاء وكأنها تسليةٌ لكوارث السماء، وعندما أرى نفسي محاطةً بكائناتٍ مثلي فانية وغير مفهومة، والكل يطارد بحماسٍ محضَ أوهام؛ أختبر شعورًا غريبًا بأني في حُلم. يبدو لي كما لو أني قد أحببتُ وعانيتُ في حلمٍ وسأموت قريبًا فيه. ستكون كلماتي الأخيرة: لقد كنت أحلم»[9].

سنرى في محاضرةٍ أخرى كيف يصبح هذا الشعور بلا - واقعية الأشياء - في حالة السوداويَّة المَرَضيَّة - ألمًا مُكَدِّرًا، وقد يؤدِّي حتى إلى الانتحار.

يمكننا الآن طرح الأمر وصياغته بشكلٍ مؤكَّد: في مجال التجربة الدينيَّة على نحوٍ مميز، يحوز الكثير من الأشخاص (لا نستطيع إحصاء عددهم) موضوعات اعتقادهم، لا في شكل تصوُّراتٍ محضة يتقبلها عقلهم باعتبارها حقيقيةً؛ وإنما في شكل وقائع شبه - محسوسة تُدرك مباشرةً. وكما يتأرجح شعور المؤمن بالحضور الواقعي لهذه الموضوعات، يتأرجح حالُ إيمانه بها بين البرودة والدفء. ستتكفل أمثلة أخرى بتوضيح ذلك على نحوٍ أفضل بكثير من الوصف المجرَّد؛ ولذا سأشرع حالًا في الاستشهاد ببعضها. المثال الأول عبارة عن مثال سلبيٍّ، يتحسَّر فيه الشخص على ضياع الشعور محل مناقشتنا. لقد اقتبسته من الوصف الذي قدَّمه لي أحد رجال العلم من معارفي لحياته الدينيَّة. ويبدو لي أنه يُظهِر بوضوحٍ أن الشعور بالواقعيَّة قد يكون شيئًا أقربَ لإحساسٍ منه إلى عملية عقلية بالمعنى الصحيح للكلمة.

«في الفترة العمرية بين العشرين والثلاثين، أصبحت تدريجيًّا لا - أدريًّا ولا - دينيًّا أكثر فأكثر؛ لكنني لا أستطيع أن أقول إنني فقدت هذا «الوعي

---

(9) Pensées d'un Solitaire, p. 66.

غير المُحدَّد»، كما يصفه الفيلسوف هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) بشكلٍ دقيقٍ للغاية[١٠]، بحقيقة مُطلَقَة موجودة وراء الظواهر. بالنسبة إليَّ، لم تكن هذه الحقيقة هي ذلك المجهول المَحْض، الذي لا سبيل إلى معرفته، والذي تتحدَّث عنه فلسفة سبنسر؛ وذلك لأنني ورغم توقفي عن ممارسة صلاتي الطفولية لله، وأني لم أصلِّ **له** قطُّ بالمعنى التقليدي للكلمة، فإن تجربتي الأخيرة توضِّح لي أنني كنت في علاقةٍ **معه**، وهو الأمر الذي كان صلاة من الناحية العملية. فكلما داهمتني مشكلة، بالأخص عندما يدور صراعٌ بيني وبين أشخاص آخرين، سواء داخل العائلة أو في سياق العمل، أو عندما أكتئب روحيًّا أو أكون قلقًا حيال شؤوني؛ يتبيَّن لي الآن أنني كنت ألجأ حينها إلى هذه العلاقة الغريبة التي شعرت بأنني فيها مع ذلك الـ«**هو**» الكوني الجوهري. لقد كان بجانبي، أو كنتُ بجانبه ـ سَمِّها بما شئت ـ في المشكلة المعنيَّة، ولقد قوَّاني دومًا وبدا أنه يمنحني حيويةً لا متناهية لكي أشعر بحضوره الداعم والأساسي. في الحقيقة، كان مَعِينًا لا ينضب من العدالة الحَيَّة، والصدق، والقوة، التجأتُ إليه ـ بشكل غريزيٍّ ـ في أوقات الضعف، وأخرجني دومًا مما أنا فيه. أعرف الآن أنها كانت علاقة شخصية، أقصد تلك العلاقة التي كنتُ منخرطًا فيها؛ لأنه في السنوات الأخيرة رحلتْ عني قدرةُ التواصل معه، وأنا واعٍ بخسارتي الحتميَّة له. لم أفشل قطُّ في إيجاده عندما كنت ألتجئ إليه. ثم أتت عدَّة سنواتٍ متتاليات كنت أجده أحيانًا، ثم أصبحت غير قادرٍ على الإطلاق على إقامة تواصلٍ معه. أتذكَّر الكثير من المناسبات حينما كنت أرقد ليلًا في الفراش، وأنا عاجز عن النوم بسبب القلق. كنت أتقلَّب في هذا الاتجاه أو ذاك في الظلام، وكنت أتلمَّس طريقي عقليًّا بحثًا عن الشعور المعتاد بأن عقلًا أسمى من عقلي كان يبدو دومًا قريبًا، وفي المتناوَل ـ إذا جاز القول ـ ليسدَّ الطريق أمام القلق، ويوفِّر لي الدعم؛ لكن لم يكن ثمَّة تيار كهربائي. كان هناك

---

(١٠) يقول هربرت سبنسر في كتابه «المبادئ الأولى First Principles» إنه بالإضافة إلى «الوعي المُحدَّد» الخاص بإدراك الإنسان لأي نظام قوانين منطقي، فإنه يملك أيضًا «الوعي غير المُحدَّد»؛ «حيث توجد أفكار يستحيل أن تكتمل، ومع ذلك فإنها حقيقية، بمعنى أنها تأثيرات طبيعية للعقل»، ولهذا فإن وعي الإنسان بالمطلق الذي لا حدَّ له، والحقيقة الثابتة وراء كل تغيُّر، هو وعي غير محدد. (المترجمان)

فراغ بدلًا منه: لم أتمكَّن من إيجاد أيِّ شيء. والآن، وأنا بعمر الخمسين، رحلت عني قدرتي على التواصل معه بالكامل؛ ويجب أن أعترف بأن معونةً عظيمةً قد رحلت بعيدًا عن حياتي. لقد أصبحت الحياة ميتةً وفاترةً؛ ويمكنني الآن رؤية أن تجاربي القديمة قد كانت هي وصلوات الأرثوذوكس الشيء نفسه بالضبط، وكل ما في الأمر أني لم أكن أُطلق عليها هذا الاسم. لم يكن ما تحدثت عنه باعتباره «هو» ـ عمليًا ـ المجهولَ الذي تحدَّثَ عنه سبنسر؛ وإنما كان فقط إلهي الغريزي والشخصي الذي اعتمدت عليه ليمنحني التعاطف الأسمى، لكنني بطريقةٍ ما قد فقدته».

لا يَرِدُ في صفحات السيرة الدينيَّة شيءٌ أكثر من ذكر الطريقة التي تتناوُب بها فصول الإيمان الحيّ والإيمان العسير. فمن المحتمل أن كلَّ شخصٍ متدينٍ يتذكَّر أنه قد مرَّ بنوبةِ تحولٍ محدَّدة، طغت فيها رؤيةٌ أكثر مباشرةً للحقيقة، أو إدراك مباشر ـ ربما ـ بوجود الله الحيّ، على تراخي الإيمان الأكثر اعتياديةً. توجد رسالة موجزة ضمن مراسلات جيمس رَسِل لاول James Russell Lowell (١٨١٩ ـ ١٨٩١) تتعلَّق بتجربةٍ من هذا النوع:

«تجلَّت لي رؤيا في مساء الجمعة الماضية. كنت في منزل ماري، وتصادف أنني كنت أقول شيئًا ما عن حضور الأرواح (التي قلتُ إنني ـ على الأغلب ـ لا أعرف عنها شيئًا تقريبًا)، ودخل السيد بُتنام Putnam في نقاشٍ معي حول الأمور الروحيَّة. وبينما كنت أتحدَّث، انتصب الموضوع بأكمله أمامي مثل قَدَرٍ يبزغ من هوَّة سحيقة، لم أشعر من قبل قطُّ ـ وبكل هذا الوضوح ـ بروح الله داخلي وحولي. بدت الغرفة بأكملها ممتلئةً بالله. بدا أن الهواء يضطرب جيئةً وذهابًا بحضور شيءٍ لم أعرف كُنْهَهُ. تحدَّثت بهدوء نبيٍّ ووضوحِه. لا يمكنني أن أخبرك بما كانه هذا الوحي. لم أدرسه بما يكفي. لكنني سأقتله بحثًا يومًا ما، وحينها سوف تسمعه وتُقِرُّ بعظمته»[١١].

وهاكم تجربة أطول وأنضج من مخطوطة إحدى رسائل رجل دين ـ وآخذها من مجموعة المخطوطات التي أمدني بها البروفيسور ستاربَك:

«أتذكَّر تلك الليلة، وذلك الموضع المحدَّد تقريبًا فوق قمَّة التلِّ، حيث

---

(١١) Letters of Lowell, i. 75.

انفتحت روحي كما لو كانت انفتحت على اللانهائي، وكان هناك تدفُّق بين العالَمين: الداخلي والخارجي. كان عُمْقٌ ينادي عُمْقًا[١٢]: العُمق الذي فتحته مكابدتي بداخل كينونتي، ويجيبه عُمْقٌ لا يُدْرَكُ كُنْهُهُ خارجها؛ عمق يصل إلى ما وراء النجوم. وحدي وقفتُ معه، ذلك الذي خلقني، وخلق كلَّ جمال العالم، والحب، والأسى، وحتى الإغواء. لم أسعَ لتلمُّسه، ولكني شعرت بالوحدة التامَّة بين روحي وروحه. وتلاشى الشعور الاعتيادي بالأشياء من حولي. وللحظة لم يَبْقَ لي شيءٌ سوى بهجة وسُمو يفوقان الوصف. يستحيل وصف التجربة بشكل كامل. كان الأمر يشبه تأثير أوركسترا عظيمة عندما تذوب كل النوتات الموسيقية المنفصلة في توافقٍ متصاعِد يترك المستمِعَ غير واعٍ بشيءٍ خلا روحه وهي ترتقي لأعلى، وتكاد أن تنفجر بعاطفتها. كان سكُون الليل التام مأخوذًا بصمتٍ أكثر جلالًا. حمل الظلام حضورًا لم يكن مرئيًا، ولكنه كان محسوسًا على نحوٍ أكبر. لا يمكنني الشكُّ في **أنه** كان هناك إلا بقدر ما يمكنني الشكُّ في أنني كنت هناك. بل شعرت، في واقع الأمر، بأنني - لو أمكن ذلك - أقلُّ واقعيةً منه.

عندئذ وُلِد بداخلي إيماني الأسمى بالله وأصدق فكرة عنه. لقد وقفت على جبل الرؤية[١٣] منذ ذلك الحين، وشعرتُ بالأزليِّ حولي من كل الاتجاهات. لكن بعد تلك اللحظة، لم أحظَ بإثارة قلبٍ كهذه أبدًا. فحينها - وحينها فقط - أعتقد أنني وقفت وجهًا لوجهٍ أمام الله، ومن روحه وُلِدتُ من جديد. لم يكن هناك - على ما أذكر - أيُّ تغيُّر مفاجئ في الفكر أو الاعتقاد، إلا أن تصوُّري البسيط المبكِّر قد نضج وتفتَّحت أزهاره. لم يكن هناك تدمير للقديم، وإنما بَسْط له وتفتُّح سريع وبديع. منذ ذلك الوقت لم يتمكَّن أيُّ نقاشٍ سمعته حول أدلَّة وجود الله من زعزعة إيماني. فبعدما شعرت بحضور روح الله مرةً، لم أفقدها أبدًا مرةً أخرى لوقتٍ طويل. إن دليلي الأكثر توكيدًا على وجوده مُتَجَذِّرٌ بعمقٍ في ساعة الرؤية هذه، في

---

(١٢) هذا التعبير مذكور في الكتاب المقدَّس. انظر: سفر المزامير (٤٢: ٧). (المترجمان)

(١٣) إشارة إلى الجبل حيث «أَخَذَ يَسُوعُ بُطرُسَ وَيَعقُوبَ وَأَخاهُ يُوحَنَّا، وَقادَهُمْ إِلَى جَبَلٍ عالٍ لِيَكُونُوا وَحدَهُمْ. ٢ وَبَينَما كانُوا هُناكَ، تَغَيَّرَ مَظهَرُ يَسُوعَ وَصارَ يَلْمَعُ كَالشَّمْسِ، وَصارَتْ ثِيابُهُ بَيضاءَ كَالنُّورِ. ٣ وَفَجأةً ظَهَرَ مُوسَى وَإيلِيَّا أمامَ التَّلامِيذِ، وَكانا يَتَكَلَّمانِ مَعَ يَسُوعَ». انظر: إنجيل متى (١٧: ١ - ٣). (المترجمان)

ذكرى هذه التجربة الأسمى، وفي القناعة المكتسبة من القراءة والتفكُّر، بأن شيئًا كهذا قد انتاب كل هؤلاء الذين وجدوا الله. وأدرك أن هذا الشيء من الممكن تسميته - وعن حقٍّ - بالصوفي mystical. لكنني لستُ على درايةٍ كافيةٍ بالفلسفة لأدفع عنه تهمة الصوفية أو أيَّ تهمة أخرى. أشعر أنني بالكتابة عنه قد حجبتُه وغطيتُ عليه بالكلمات عوضًا عن إبرازه بجلاءٍ أمام ناظريك. لكن على أية حال، قد وصفته بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الحرص أستطيع الإتيان به الآن».

وإليكم وثيقة أخرى أوضح في الوصف، والتي أترجمها عن الأصل الفرنسي لأن كاتبها سويسريٌّ[14].

«كنت في صحَّة تامَّة: كنَّا في اليوم السادس من تطوافنا، وكنَّا نبلي بلاءً حسنًا. أتينا في اليوم السابق من بلدة سيكست Sixt، إلى بلدة ترايانت Trient، مرورًا بجبل بُوِي Buet. لم أشعر بإجهادٍ، ولا جوع، ولا عطش، وكانت حالتي العقلية متمتِّعةً بالقَدْرِ نفسه من الصحَّة. في فورلاز Forlaz تلقيت أخبارًا طيِّبة من موطني؛ ولم أكن مُعَرَّضًا للقلق، لا من قريبٍ ولا من بعيد، وذلك لوجود مرشدٍ جيِّد معنا، ولم يكن هناك أدنى شكٍّ حول الطريق الذي ينبغي علينا اتِّباعه. يمكنني وصف الحالة التي كنت فيها، بأفضل الوصف، بتسميتها حالة اتزان. وعلى حين غرَّة شعرتُ بارتقائي فوق نفسي، شعرت بحضور الله - وأصفه الآن تمامًا كما كنت واعيًا به حينها - كما لو أن خيره وقدرته كانا يخترقاني بالكليَّة. كان اضطراب مشاعري عنيفًا لدرجة أنني استطعت بالكاد إخبار أصدقائي باستكمال المسير وعدم انتظاري. جلستُ على صخرة، غير قادرٍ على الوقوف أكثر من ذلك، وفاضت عيناي بالدموع. شكرت اللهَ على أن دلَّني عليه خلال مسيرة حياتي، وأن حَفِظَ حياتي وأشْفَقَ على ذلك المخلوقِ التافه والآثِم الذي كُنته. توسلت له بحرارةٍ أن تكون حياتي مُكَرَّسَةً لفعل مشيئته. وشعرت بجوابه: أن أنفذ مشيئته يومًا بيوم، بتواضعٍ ومَسْكَنَة، تاركًا إياه - وهو الرب القدير - ليقرِّر هل سأدعَى في وقتٍ ما للشهادة على نحوٍ أكثر جلاءً أم لا. ثم ببطء، رحلت النشوة ecstasy عن

---

(١٤) أستعير هذه الوثيقة، بعد أخذ الإذن من البروفيسور فلورنوي Flournoy، من مجموعة وثائقه السيكولوجية الثرية.

قلبي؛ أو بمعنى آخر، شعرت أن الله انسحب من المناولة التي وهبها، وعدتُ قادرًا على إكمال المسير، لكن ببطء شديد؛ لأن الشعور الداخلي كان مستحوِذًا عليَّ بقوة. ولأنني - بالإضافة إلى ذلك - قد انتحبت دون انقطاعٍ لعدَّة دقائق، وانتفخت عيناي، ولم أرغب في أن يراني رفقائي على هذا الحال. ربما دامت حالة النشوة لأربع أو خمس دقائق على الرغم من أنها بدت حينها أطولَ من ذلك بكثير. انتظرتني صُحْبَتي لمدَّة عشر دقائق عند تقاطع بارين Barine؛ لكنني استغرقت من خمس وعشرين إلى ثلاثين دقيقة لألحق بهم؛ وبقدر ما تسعفني الذاكرة، قالوا إنني قد أخَّرتَهم لمدَّة تقترب من نصف الساعة. كان الانطباع عميقًا لدرجة أني سألت نفسي، بينما أتسلَّق المنحدر ببطء: هل من الممكن أن يكون موسى قد اختبر تواصلًا أكثر حميميةً مع الله على طور سيناء؟ وأعتقد أنه من المفيد إضافة أنه خلال نشوتي هذه لم يكن لله شكلٌ، ولا لون، ولا رائحة، ولا مذاق؛ كما أن الشعور بحضوره لم يكن - علاوةً على ذلك - مصحوبًا بأيِّ تموضع محدَّد. بالأحرى، بدا الأمر كما لو أن شخصيتي قد تحوَّلت بواسطةِ حضور **روحٍ إلهيَّة**. لكن، كلما توسلتُ بالكلمات للتعبير عن هذا التواصل الحميمي، شعرتُ باستحالة وصف التجربة بواسطة أيٍّ من صورنا المعتادة. مبدئيًّا، إن التعبير الأكثر ملاءمةً لوصف ما مررت به هو: كان الله حاضرًا رغم كونه غير مرئيٍّ؛ لم تدركه أيٌّ من حواسي، لكنَّ وعيي أدركه».

يُستعمل الوصف «صوفي» تقنيًا - في الغالب - لوصف الحالات التي تدوم لفترةٍ زمنية قصيرة. لكن ساعات الانخطاف rapture - كالتي وصفها آخر شخصَيْن - تُعَدُّ بالطبع تجاربَ صوفيةً هي الأخرى، وسأتحدث عن ذلك بشكلٍ أوسع في محاضرةٍ قادمة. لكن في الوقت الحالي، إليكم هذا الوثيقة المختصَرة لتجربةٍ صوفية أو شبه صوفية، لعقلٍ من الواضح أنه قد جُبِلَ بالفطرة على التَّقْوَى المتوهِّجة، والتي أدين بها لمجموعةٍ مخطوطات ستاربَك. والسيدة التي تقدِّم لنا هذا الوصف هي ابنة رجلٍ اشتُهر في وقتِهِ بأنه كاتبٌ مُعادٍ للمسيحية. وتُظْهِر فجائية تحوُّلها الديني وبوضوحٍ أن الشعور بوجود الله لا بدَّ أن يكون فطريًّا بالنسبة إلى عقولٍ معيَّنة. وترويَ أنها نشأت في جهلٍ تامٍّ بالعقيدة المسيحية؛ لكن في ألمانيا، وبعد أن حدَّثها عنها أصدقاء مسيحيون، قرأت الإنجيل وصَلَّت، وفي النهاية سطعت خطَّة الخلاص أمامها كفيضٍ من النور.

تقول: «لا أفهم ـ حتى يومنا هذا ـ الاستهزاء بالدين وبوصايا الربِّ. في اللحظة التي سمعت فيها صيحة الآب [الربِّ] وهو يناديني، خفق قلبي بالاعتراف. هرولت، ومددت ذراعيَّ، وصحت بصوت عالٍ: «ها، ها أنا، يا أبي!». أوه؛ أيتها: الطفلة السعيدة، ماذا يتعيَّن عليَّ أن أفعل؟، سألتُ، فأجابني إلهي: «أحبِّيني». صرخت بشغفٍ: «أحبك بالفعل، أحبك بالفعل!». ناداني أبي: «أقبلي عليَّ»، نبض قلبي قائلًا: «سأفعل». هل توقفت لأسأل سؤالًا واحدًا؟ ولا سؤال. لم يخطر ببالي أن أسأل هل كنت خيِّرةً بما يكفي، أو أن أتردَّد قلقةً حيال عدم صلاحيتي، أو أن أعرف رأيي في كنيسته، أو. . . أن أنتظر حتى أشعر بالرضا. الرضا! كنتُ راضيةً. ألم أجد إلهي وأبي؟ ألم يحبني؟ ألم يناديني؟ هل كان هناك كنيسة لا يجب أن أدخلها؟. . . منذ ذلك الحين أتتني استجاباتٌ مباشرة لدعائي؛ استجابات جليلة تكاد تشبه الحديث مع الربِّ وسماع إجابته. لم تفارقني فكرة وجود الله ولو لحظة واحدة».

وهاكم حالة أخرى لرجلٍ عمره سبعة وعشرون عامًا، وفيها تحتفظ التجربة بالطابع نفسه تقريبًا؛ لكنها موصوفةٌ بشكل أقلَّ وضوحًا:

«شعرت في عدَّة مناسبات أنني حظيتُ بفترةٍ من الاتصال الوثيق بالله. أتت هذه اللقاءات بشكل غير مُتَوَقَّع، ولم أطلبها، وبدا أنها تتألَّف من مجرَّد الإزالة المؤقتة لكل العادات التي تحيط بحياتي وتغطيها في المعتاد. . . لقد حدثت ذات مرة، وأنا أجول بنظري من قمَّة جبلٍ شاهقٍ على منظر طبيعيٍّ متشعِّبٍ ومتموِّجٍ يمتدُّ إلى محيطٍ يتبدى كقوسٍ ارتقت للأفق؛ وحدثت مرةً أخرى، من النقطة نفسها عندما لم أتمكَّن من رؤية شيءٍ تحتي سوى مجالٍ لا حدود له من السحب البيضاء على كامل السطح الذي بدت من عليه بعض القمم العالية، بما فيها التي كنت أقف عليها، تترنح كما لو كانت تقوم بسحب مراسيها. ما شعرت به في هذه المناسبات كان فقدانًا مؤقتًا لهويتي، مصحوبًا باستنارةٍ أظهرت لي معنًى أعمقَ من المعنى الذي اعتدت أن أعطيه للحياة. وفي هذا أجد مبرري لأقول بأني تنعَّمت بالاتصال بالله. بالطبع سيكون غيابُ كائنٍ مثله محضَ فوضى. لا أستطيع تصوُّر الحياة من دون حضوره».

قد يعطينا النموذج التالي، والمأخوذ من مجموعة مخطوطات البروفيسور ستاربَك، فكرةً عن الشعور بحضور الله بالمعنى المزمن[١٥] والأكثر اعتياديةً. وقد كتبه رجلٌ في التاسعة والأربعين من العمر، وعلى الأرجح قد يكتب آلاف المسيحيين الصادقين وصفًا مطابقًا تقريبًا.

«إن الله حقيقيٌّ بالنسبة إليَّ أكثر من أي فكرة أو شيء أو شخص. أشعر بحضوره بشكل مؤكَّد، وأشعر به أكثر كلما عشتُ في انسجامٍ أكبر مع قوانينه كما سُطِرت على جسدي وفي عقلي. أشعر به في الشروقِ أو في المطر؛ ويصف الانشداه ممزوجًا بالراحة اللذيذة مشاعري بالتقريب. أتحدَّث إليه، في صلاتي وتسبيحاتي، كما أتحدَّث إلى رفيق، واتصالي به يكون مبهجًا. يجيبني مرةً تلو الأخرى، في أغلب الأحيان بكلماتٍ منطوق بها بوضوحٍ بحيث يبدو أن أذني قد استقبلت جرسها حتمًا؛ لكن في العموم على هيئةِ انطباعاتٍ عقلية قوية. وعادةً ما تكشف نصوص الكتاب المقدَّس عن فكرةٍ جديدة عنه وعن حبِّه لي، وحرصه على سلامتي. يمكنني إعطاء مئات الأمثلة، في شؤون الجامعة، والمشاكل الاجتماعية، والصعاب المالية... إلخ. إن كونه لي وكوني له، هي فكرة لا تغادرني قطُّ، إنها بهجة دائمة. من دونها ستكون الحياة يبابًا لا نهائيًّا، خواءً، قفرًا، غير مأهولٍ ولا مطروق».

أضيف المزيد من الأمثلة لكتَّاب من أعمارٍ مختلفة، من الرجال ومن النساء. وهي أيضًا أمثلة مأخوذة من مجموعة البروفيسور ستاربَك، ويمكن لعددها أن يتضاعف بكثرة. المثال الأول لرجلٍ في السابعة والعشرين من العمر:

«إن الله حقيقيٌّ تمامًا بالنسبة إليَّ. أتحدث إليه وغالبًا ما أتلقى إجاباتٍ. تأتي لعقلي ـ بعد أن أسأل اللهَ التوجيه ـ أفكارٌ مفاجئة ومميَّزة عن أي أفكارٍ كانت لديَّ قبلها. منذ ما يقرب من عامٍ كنت غارقًا في اضطرابٍ مُريع لعدَّة أسابيع. عندما ظهرت المشكلة أمامي في البداية أصابتني بالذهول، لكن قبل

(١٥) يستخدم جيمس هنا وفي مواطن تالية (خاصَّة المتعلِّقة بالتحول الديني) مصطلحَي مزمن chronic وحاد acute باعتبارهما استعارةً طبيَّة لوصف نمطين من التجربة الدينية. والمزمن (من الأمراض والأعراض) هو المتواصل، الهين، العادي. بينما الحاد (المحبب إلى جيمس) هو المفاجئ، الشديد، الاستثنائي. (المراجع)

مضي وقتٍ طويل (ساعتين أو ثلاث ساعاتٍ) استطعت سماعَ آيةٍ من الكتاب المقدَّس بوضوح: «تَكفِيكَ نِعمَتِي»[١٦]. في كل مرة توجَّهت أفكاري صوب المشكلة، استطعت سماعَ هذه الآية. لا أظن أنني شككتُ في وجود الله قطُّ، أو سهوتُ عنه. لقد تدخَّل الله مرارًا في شؤوني بشكل واضح ومحسوسٍ للغاية، وأشعر بأنه يوجِّه العديد من التفاصيل الصغيرة فيها طوال الوقت. لكنه في مناسبتين أو ثلاث، قد رَتَّبَ الأمور لتسير على العكس تمامًا من طموحاتي وخططي».

وهذا تصريح آخر لصبيٍّ في السابعة عشرة من عمره (لكنه ـ بالرغم من ذلك ـ ذو قيمةٍ على المستوى السيكولوجي لكونه طفوليًّا على نحو جليٍّ):

«في بعض الأحيان أذهب للكنيسة، أجلس، أشارك في الخدمة، وقبل أن أخرج، أشعر وكأن الله معي، على يميني، يقرأ المزامير Psalms وينشدها معي... ثم مرة أخرى أشعر كما لو أنني أستطيع الجلوس بجانبه، وأضع ذراعيَّ حوله، وأُقبِّله... إلخ. وعندما أتناول القربان المقدَّس عند المذبح، أحاول أن أكون معه وأشعر عامَّةً بحضوره».

سأتبع هذه الأمثلة بأخرى عشوائية:

«يحيط بي الله كالهواء. إنه أقربُ لي من نَفَسي. فيه ـ حرفيًّا ـ أحيا وأتحرك وأوجد»[١٧].

«هناك أوقات أبدو فيها واقفًا في حضرته، وأتحدَّث معه. تأتي إجابات الصلاة أحيانًا مباشرةً وعارمةً في إظهارها لحضوره وقوته. وهناك أوقات يبدو فيها الله بعيدًا بحقٍّ؛ لكن ذلك هو دومًا خطئي».

«لديَّ شعور بحضورٍ ما، قوي ومُهدئ في آنٍ واحد، يحوم حولي. في بعض الأوقات يبدو أنه يحاوطني بذراعين قويتين».

هكذا يكون المِخيال الأنطولوجي للإنسان، وهكذا يكون ما يتولَّد عنه مُقْنِعًا. فبه تُدرَك كائناتٌ غير مصوَّرة، وتُدْرَك بقوةٍ تشبه تقريبًا قوة الهلوسة.

---

(١٦) انظر: الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (١٢ : ٩). (المترجمان)

(١٧) انظر: سفر أعمال الرسل (١٨ : ٢٨): «فنحن فيه نحيا ونتحرك ونوجد، كما قال أحدهم [إبيمنيدس الكريتي]». (المترجمان)

ويحدِّد هذا الإحساس بها موقفنا وسلوكنا الأساسيَّ بنفس درجة الحسم التي يُحدَّد بها موقف المتحابين بواسطة ذلك الإحساس الاعتيادي الذي يسكن كلًّا منهما، بأن حبيبه موجودٌ معه في العالَم. فالمُحبُّ يحسُّ ـ وكما هو مشهور ـ بالوجود المستمرِّ للمحبوبة، حتى عندما ينشغل انتباهه بأمورٍ أخرى ولا يعود منصبًّا على تصوُّر ملامحها. إنه لا يستطيع نسيانها؛ فهي تؤثر فيه بشكل مستمرٍّ وحتى النخاع.

تحدثتُ عن كون هذه الإحساسات بواقعيَّة الأشياء غير المصورة هي إحساسات مقنعة، ويجب عليَّ إمعان النظر مزيدًا في هذه النقطة. إنها مقنِعةٌ لهؤلاء الذين يحسون بها تمامًا كما يمكن لأي تجارب حسيَّة مباشرة أن تكون، وهي ـ كقاعدة ـ أكثر إقناعًا بكثيرٍ من النتائج المؤسسة على المنطق المحض. ويمكن للمرء بالفعل ألَّا يحسَّ بها مطلقًا؛ ومن المحتمل أن يكون الكثير من الحاضرين هنا، لم يحسوا بها بأي درجةٍ ملحوظة. لكن لو أحسستم بها وبقوةٍ، فإن الاحتمال الأرجح هو أنه لن يسعكم إلا اعتبارها بمثابة إدراكات أصيلة للحقيقة؛ كشوفات واقعيتها من النوع الذي لا يمكن لأي حجَّة مضادة ـ ومهما كانت مُلحِمةً لكم ـ أن تدفعكم للتخلِّي عن الإيمان بها. يُتحدَّث في الفلسفة أحيانًا عن الرأي المعارِض للتصوُّف باعتباره **عقلانيةً** **rationalism**. وتُلِحُّ العقلانية على ضرورة أن تجد كل معتقداتنا لنفسها ـ في نهاية المطاف ـ أسسًا واضحة ومقنعة. وهذه الأسس ـ بحسب العقلانية ـ لا بدَّ أن تتكوَّن من أربعة أشياء: (١) مبادئ مجرَّدة قابلة للتقرير والنص عليها بشكل محدَّد؛ (٢) ووقائع حِسيَّة محدَّدة؛ (٣) وفرضيات محدَّدة مبنيَّة على هذه الوقائع؛ (٤) واستنتاجات محدَّدة مستقاة منطقيًّا. فلا مكان للانطباعات المبهمة عن شيءٍ غير قابلٍ للتحديد في النظام العقلاني، والذي هو ـ في جانبه الإيجابي ـ نزوع فكريٌّ رائع بكل تأكيد، فليست كلُّ فلسفاتنا من ثماره وحسب؛ وإنما العلم الفيزيائي (ضمن أشياء أخرى نافعة) هو أيضًا ثمرة له.

ومع ذلك، لو نظرنا إلى حياة الإنسان العقليَّة بأكملها كما توجد، إلى حياة البشر الكامنة فيهم بمعزلٍ عن معرفتهم وعلمهم، والتي يتَّبعونها جُوَّانيًّا وفي خصوصية، سنكون مضطرين للاعتراف بأن الجزء الذي يمكن للعقلانية الإخبار عنه منها هو جزء سطحيٌّ نسبيًّا. ولكنه هو الجزء الذي يحظى

بالوجاهة والمكانة العالية دون شكٍّ؛ وذلك لأنه يمتلك طلاقة اللسان، ويمكنه تحدِّيكم بالأدلة، ومجادلتكم بحذلقة، وطرحكم أرضًا بالكلمات. لكنه سيفشل في إقناعكم بشيءٍ أو في تغيير قناعتكم به، لا فرق، لو كانت حُدوسكم البكماء تتعارض مع استنتاجاته. فلو كان لديكم حدوسٌ من الأساس، فهي تأتي من مستوى من طبيعتكم أعمق من المستوى الثرثار الذي تسكنه العقلانية. إن حياتكم اللا ـ واعية بأكملها؛ دوافعكم، ومعتقداتكم، وحاجاتكم، وتكهُّناتكم هي التي جهَّزت المقدمات والافتراضات التي يشعر وعيكم الآن بثِقَلِ النتيجة المبنيَّة عليها؛ وشيء ما بداخلكم **يعرف** تمام المعرفة أن هذه النتيجة لا بدَّ أن تكون أكثر صدقًا وحقيقةً من أن ينقضها أيُّ حديث عقلانيٍّ متحذلق، مهما كان بارعًا. إن دونيَّة المستوى العقلاني باعتبارها أساسًا للاعتقاد تتبدَّى بالقدر نفسه عندما تحاجج العقلانية لصالح الدين أو ضده. فالأدبيات الهائلة التي تتناول أدلَّة وجود الله المُستقاة من نظام الطبيعة، والتي بَدَت منذ قرنٍ مقنعةً على نحوٍ قاهر، لا تفعل اليومَ شيئًا أكثر من تجميع الغبار فوقها على أرفف المكتبات؛ وذلك لسببٍ بسيط، وهو أن جيلنا قد توقَّف عن الإيمان بهذا النوع من الله الذي حاجَّت هذه الأدبيات عن وجوده. وأيما يكن نوع كينونة الله، فنحن **نعرف** اليومَ أنه لم يعُد هو مجرَّد المُخْتَرِع الخارجي لـ«المخترعات» التي قُصد منها إظهار «مجده»، والذي وَجَدَ أجدادنا الأقدمون فيه راحتهم ورضاهم، وإن كنَّا لا نستطيع أن نوضِّح بالكلمات ـ سواء لأنفسنا أو لغيرنا ـ كيفية معرفتنا بذلك. وأتحدَّى كلَّ واحدٍ منكم هنا أن يفسِّر ويبرِّر قناعته بأنه إذا كان يوجد إله، فلا بدَّ أن يكون شخصيةً أكثر كونيةً وتراجيديةً من هذا الكائن.

والحقيقة، أنه في المجال الميتافيزيقي والديني، تكون الأسباب العقلانية المفصح عنها مُقْنِعَةً بالنسبة إلينا فقط عندما يكون شعورنا بالحقيقة غير المفصح عنه مؤيدًا سلفًا لهذا الاستنتاج. وعليه، فإن حدوسنا وعقلنا يعملان معًا في واقع الأمر، ومن ثمَّ يمكن لأنساقٍ عظيمة مهيمنة على العالم ـ مثل الفلسفة البوذية أو الكاثوليكية ـ أن تكبر. إن اعتقادنا العفوي هو دومًا ما يشكِّل الجسد الأصلي للحقيقة، أما فلسفتنا المُفْصَح عنها على نحوٍ بليغ فليست سوى ترجمةٍ للحقيقة في صياغاتٍ مُبهرجة ومُزخرفة. إن اليقين الفَوريَّ وغير المُسَبَّب هو الشيء العميق فينا، أما الحجاج العقلاني

المسبَّب فليس سوى عَرْضٍ سطحيٍّ. إن الفطرة تقود، وما على التَّعقُّل إلا أن يَتَّبِعَ. فلو أن شخصًا ما يشعر بحضور الله على غرار ما أظهرته اقتباساتي، فإن حججكم النقدية، التي لن تحوز قصب السبق أبدًا، ومهما كانت جودتها، ستذهب كلُّها سدًى في محاولتكم لتغيير اعتقاده.

لكن لاحظوا، من فضلكم، أني لا أقول ـ على الرغم من ذلك ـ إنه من **الأفضل** للا ـ واعي واللا ـ عقلاني أن يحتلَّا موضع الأسبقية في النطاق الديني. وإنما أشير ـ ببساطةٍ ـ إلى أنهما يحتلَّانه في واقع الحال.

لقد قلت ما فيه الكفاية عن مسألة إحساسنا بواقعية الموضوعات الدينيَّة. دعوني الآن أقُل كلمة مختصرة تتعلَّق أكثر بردود الأفعال التي يوقظها كلٌّ من اللا ـ واعي واللا ـ عقلاني فينا على نحوٍ مخصوص.

لقد اتفقنا بالفعل على أنها استجاباتٌ **جليلة solemn**؛ ولقد رأينا أسبابًا تجعلنا نعتقد أن الأكثر تميزًا منها هو نوع البهجة الذي ينتُج في الحالات القصوى من خضوع الذات واستسلامها التام. ويؤدي الشعور بنوع الموضوع الذي نستسلم له دورًا مهمًّا في تحديد الطبيعة الدقيقة لهذه لبهجة؛ وتكون الظاهرة بأسرها أكثر تعقيدًا مما تسمح به أيُّ صيغةٍ بسيطة. وفي أدبيات الموضوع، يؤكَّد على الحزن والسرور كليهما، هذا مرة وذاك مرة. فالقول القديم بأن الخالق الأول للآلهة [لفكرة الله] كان هو الخوف، يتلقَّى تأييدًا كبيرًا من كل عصور التاريخ الديني. ومع ذلك، يُظْهِر التاريخ الديني كذلك الدورَ الذي اضطلعت به البهجة دائمًا. في بعض الأحيان كانت البهجة أوَّليَّةً، وفي أحيانٍ أخرى كانت ثانويَّة؛ أي: سرورًا ناجمًا عن الخلاص من الخوف. وهذه الحالة الأخيرة، ولكونها الأكثر تعقيدًا، هي أيضًا الأكثر اكتمالًا. وبينما نمضي قُدُمًا، أعتقد أننا سنمتلك أسبابًا كثيرة لرفض إهمال أيٍّ من الحزن أو السرور، حال نظرنا إلى الدين من المنظور الواسع الذي يتطلَّبه. فمُعَبَّرًا عنه بأكمل المصطلحات الممكنة، يتضمَّن دين المرء كلًّا من أمزجة الانقباض وأمزجة الانبساط لكينونته. لكن الخلط والترتيب الكمِّي لهذين النوعين من الأمزجة النفسية يتباين للغاية من عصرٍ إلى آخر، ومن نظامِ تفكيرٍ إلى آخر، ومن شخصٍ إلى آخر، لدرجة أنك قد تصمِّم على أن جوهر الموضوع هو الهلع والخضوع [أمزجة الانقباض]، أو على أنه هو

السلام والحرية [أمزجة الانبساط]، وتظل في الحالتين داخل حدود الحقيقة إلى حدٍّ بعيد. إن القاتِمَ المُتَجَهِّمَ بطبيعته والمَرِحَ المُسْتَبْشِرَ بطبيعته حينما ينظران إلى ما هو ماثل أمام أعينهما يؤكدان على جوانب متعارضة منه، كل بحسب طبيعته.

فالناظر المتدين المُتَجَهِّمُ بطبيعته يجعل حتى من سلامه الدينيِّ شيئًا يقظًا ورصينًا للغاية. فالخطر لا يزال يحوم في الهواء حوله، والركوع والانقباض لم يتوقفا بشكل كامل. إذ من الطفولي - بالنسبة إليه - أن ننفجر في الضحك وأن نرقص فرحًا بعد خلاصنا؛ كالعصفور الذي يغرِّد ويتقافز ناسيًا تمامًا الصقر الرابض على الغصن بالقرب منه. من بابِ أَوْلَى، فلتنحَنِ؛ لأنك بين يدَي الحيِّ القيوم. وفي سفر أيوب، على سبيل المثال، يكون كلٌّ من عجز الإنسان وقدرة الله الكليَّة هما الشاغل الحصري لعقل الكاتب: «هوَ أعلى مِنَ الجنَّة التي في السَّماء؛ فماذا يمكنك أن تفعل؟ - وأعمَقُ مِنَ الجحيم الذي في باطنِ الأرض؛ فماذا يمكنك أن تَعرِفَ؟»[١٨]. ثمَّة متعة قابضة حيال حقيقة هذه القناعة، يمكن لبعض الناس الشعور بها، وهي - بالنسبة إليهم - أقربُ سبيلٍ ممكنٍ للشعور بالبهجة الدينيَّة.

يقول هذا الكاتب الصادق بصرامة، صاحب الاسم المستعار مارك راذرفورد[١٩] Mark Rutherford: «في سفر أيوب، يذكِّرنا الله بأن الإنسان ليس هو مقياس خَلْقِه. إن العالَم هائلٌ، ولم يُشيَّد وَفْقَ خطةٍ أو نظريةٍ يمكن لعقل الإنسان أن يفهمها. إن الله **متعالٍ** على كلِّ مكانٍ. هذا هو مغزى كل آيةٍ منه، وسرُّ - إن كان هناك سرٌّ - هذه القصيدة. كافيًا أو غيرَ كافٍ، هذا كلُّ ما هُنالِك . . .الله عظيم، ولا نعرف طُرقَه. يأخذ منَّا كلَّ ما نملك؛ لكن لو اعتصمنا بالصبر، قد نتمكَّن من عبور وادي الظلال، ونخرج منه إلى ضياء الشمس مرةً أخرى. قد نتمكَّن أو لا نتمكَّن!. . . ماذا تبقَّى لنا لنقوله الآن أكثر مما قاله الله من العاصفة لأيوب منذ ألفين وخمسمائة عام؟»[٢٠].

وعلى الناحية الأخرى، لو اتجهنا إلى الناظر المَرِحِ المُسْتَبْشِر، سنجد

---

(١٨) انظر: (أيوب ١١ : ٨). (المترجمان)

(١٩) يشير جيمس هنا إلى الكاتب البريطاني وليام هيل وايت William Hale White. (المترجمان)

(٢٠) Mark Rutherford's Deliverance, London, 1885, pp. 196, 198.

أن الخلاص يُحَسُّ بأنه غير مكتمل ما لم يُتغلَّب على الهمِّ ويُنسى الخطر بالكليَّة. يعطينا مثل هؤلاء الناظرين المَرِحين تعريفاتٍ تبدو للعقول المتجهِّمة - التي تحدثنا عنها للتَّوِّ - متجاوِزةً للرصانة التي تجعل من السلام الديني شيئًا مختلفًا للغاية عن المباهج الحيوانيَّة المحضة. ويرى بعض الكتَّاب أنه يمكن وصفُ سلوكٍ ما بأنه دينيٌّ رغم أنه لا يحتوي على ذرةٍ من تضحية أو خضوع، ولا ركوع أو سجود. يقول البروفيسور جيه. ر. سيلي J. R. Seeley: أي «إعجاب وإجلال اعتيادي ومنظَّم جدير بأن يُسمَّى دينًا»[٢١]. وبالتالي، يرى أن موسيقانا وعِلمنا وما يُطلق عليه «حضارتنا» يُشكِّلون الأديان الأكثر أصالةً في عصرنا؛ بما أن هذه الأشياء الآن منظَّمةٌ ويُعتَقَد فيها بإعجابٍ وإجلال. ويقينًا، يذكِّرنا شعورنا الجازم الذي لا يحكِّم العقلَ بأننا ملزمون بفرضِ حضارتنا على الأعراق «الأدنى»، بواسطة بنادق هوتشكيس[٢٢] Hotchkiss وإلخ، بالروح المبكِّرة للإسلام وهو ينتشر بالسيف.

في محاضرتي السابقة، اقتبستُ لكم الرأي المُغرق في الراديكالية للأستاذ هافيلوك إليس Havelock Ellis، الذي مفاده أن الضحك من أي نوع يمكن اعتباره ممارسةً دينيةً؛ لأنه يشهد على انعتاق الروح. ولقد اقتبست هذا الرأي حينها لكي أنفي معقوليتَه ووجاهتَه. لكن يتعيَّن علينا الآن تصفية حساباتنا بحرصٍ أكبر مع طريقة التفكير المتفائلة هذه في كليَّتها. إنها أكثر تعقيدًا من أن نبتَّ في أمرها ارتجالًا ودون تدبُّر كافٍ. وبالتالي، أقترح أن نجعل من التفاؤل الديني موضوعَ المحاضرتَيْنِ التاليتَيْن.

---

(٢١) مذكور في كتابه الذي أخشى أنه قُرِئَ قليلًا:
Natural Religion, 3d edition, Boston, 1886, pp. 91, 122.

(٢٢) إشارة إلى شركة هوتشكيس Hotchkiss لإنتاج السلاح في القرن التاسع عشر. (المترجمان)

المحاضرتان الرابعة والخامسة

دين العقليَّة ـ الصحيَّة

لو جاز لنا أن نسأل: «ما هو الشاغل الرئيس في حياة الإنسان؟»، فإحدى الإجابات التي ستتلقَّاها: «إنه السعادة». فكيف نحصل على السعادة، وكيف نحافظ عليها، وكيف نستعيدها، هو في الحقيقة المحفِّز السريُّ لأغلب البشر عبر العصور في كل ما يفعلونه، وكل ما هم مستعدون لتحمُّله. يستنبط مذهب اللذة الحياةَ الأخلاقيةَ جملةً من تجارب السعادة والتعاسة التي تجلبها أنواع السلوك المختلفة؛ وفي الحياة الدينيَّة أكثر من الحياة الأخلاقية، تبدو السعادة والتعاسة بمثابة القطبين اللذين يدور حولهما الاهتمام. لا نحتاج أن نتمادى ونقول مع المؤلف الذي اقتبست منه مؤخرًا إن أيَّة حماسة متواصلة هي ـ في حدِّ ذاتها ـ دينٌ، ولسنا في حاجة كذلك لأن نُسمي الضحك المحض ممارسةً دينيةً؛ لكن يتعيَّن علينا الإقرار بأن أيَّ استمتاع متواصلٍ يمكنه أن **يُنْتِجَ** نمطًا من التَّدَيُّن يتكوَّن من التقدير الممتَنِّ لهبة الوجودُ السعيد، ويتعيَّن علينا الإقرار كذلك بأن الطرق الأكثر تعقيدًا لتجربة الدين هي ذاتها أساليبُ جديدة لإنتاج السعادة، مسارات جُوَّانية بديعة موصلة إلى نوع فوق ـ طبيعي من السعادة، عندما تكون هبة وجودنا الطبيعي الأولى تعِسةً، كما تثبت أنها كذلك في أغلب الأحيان.

وبوجود علاقاتٍ كهذه بين الدين والسعادة، ربما لن يكون من المفاجئ أن يعتبر البشر السعادة التي يتيحها اعتقاد دينيٌّ ما برهانًا على صحَّته. فلو أن اعتقادًا معينًا يجعل إنسانًا ما يشعر بالسعادة، فسيعتنقه لا محالة، تقريبًا. وبما أن اعتقادًا كهذا ينبغي أن يكون صحيحًا؛ إذن فهو صحيح. وهذا أحد «الاستدلالات المباشرة» ـ بغضِّ النظر عن صحته ـ للمنطق الديني الذي يستخدمه عامَّة الناس.

يقول كاتب ألمانيٌّ[١]: «يمكن تجربة الحضور القريب لروح الله؛ بل يمكن **فقط** تجربته في واقع الأمر. والعلامة التي يكون بواسطتها وجود الروح وقُربها واضحَيْن بشكلٍ لا يقبل الجدل عند هؤلاء الذين مروا بالتجربة، هي **شعور لا يضاهى بالسعادة**، يكون مرتبطًا بالقرب؛ وهو ـ بالتالي ـ ليس شعورًا ممكنًا وملائمًا بالكلية لأن نشعر به في عالمنا الأرضيِّ فحسب، وإنما هو أيضًا البرهان الأقوى والأشدُّ ضروريةً على وجود الله. لا يوجد شعور آخر مُقْنِع بالدرجة نفسها، وبالتالي فالسعادة هي النقطة التي يتعيَّن على كل لاهوتٍ جديدٍ ناجحِ الانطلاق منها».

في الساعة المتاحة لنا الآن، أدعوكم للاعتبار في أنواع السعادة الدينيَّة الأبسط، بينما الأنواع الأكثر تعقيدًا فسنرجئها إلى يومٍ لاحقٍ.

إن السعادة ـ عند أشخاصٍ عدَّة ـ فطرية لا يمكن ترويضها ولا استردادها حال فُقِدت. ويتخذ «الشعور الكوني» cosmic emotion بداخلهم حتمًا شكلَ الحماسة والحرية. لا أتحدَّث فقط عن هؤلاء السعداء جسديًّا جراء تلبية الرغبات الحيوانية. وإنما أقصد هؤلاء الذين يرفضون بشكلٍ قاطعٍ الشعور بالتعاسة عندما تُقدَّم لهم أو تُقتَرَح عليهم كما لو كانت شيئًا وضيعًا وخاطئًا. نجد مثل هؤلاء الأشخاص في كل عصر، يلقون بأنفسهم وبكل حماسٍ في الإحساس بخيريَّة الحياة، على الرغم من مصاعب ظروفهم الخاصَّة، وعلى الرغم من الأنساق اللاهوتيَّة المشؤومة التي قد يكونون ولدوا في رحابها. من البداية يكون دينُهم دينَ اتحادٍ مع الإلهيِّ. فالهراطقة الذين ظهروا قبل حركة الإصلاح، قد اتُّهِموا ـ على نحوٍ مسرف ـ من قِبل كتَّاب الكنيسة بارتكاب ممارساتٍ لا ـ ناموسية[٢]، تمامًا كما اتُّهم المسيحيون الأوائل بالانغماس في حفلات المجون والعربدة من قِبَل الرومان. ومن المحتمل أنه لم يكن هناك أبدًا قَرْنٌ لم يؤمثل فيه الرفض العَمْدِي لسوء الظنِّ بالحياة بواسطة أشخاصٍ يكفي عددهم لتشكيل طوائف ـ علنيَّة كانت أو سريَّة ـ ادَّعت أن كلَّ الأشياء الموجودة في الطبيعة مباحةٌ. إن

(١) C. HILTY: Glück, dritter Theil, 1900, p. 18.

(٢) الضد ـ ناموسية antinomianism: مذهب يقول بأن المسيحيين تحرروا بنعمة الله من ضرورة اتِّباع القانون الموسوي. ويرفض اللا ـ ناموسيون مفهوم الطاعة باعتباره تشريعًا، وعندهم تكون الحياة الخيِّرة نابعةً من الروح القُدُس داخل الإنسان. (المترجمان)

قاعدة القديس أوغسطين: «Dilige et quod vis fac - **أحِب الله وافعل ما شئت**» هي - على المستوى الأخلاقي - واحدةٌ من أعمق الملاحظات؛ لكنها - بالنسبة إلى أشخاصٍ كهولاء - بمثابة جواز سَفرٍ يتيح لهم الذهاب إلى ما هو أبعد من الحدود الأخلاقية التقليدية. لقد كانوا أفظاظًا أو مهذبين كل بحسب طبيعته؛ لكن معتقدهم كان - في كل الأوقات - نَسَقِيًّا بالقَدْرِ الكافي لتشكيل موقف دينيٍّ محدَّد. كان الله عندهم مانحًا للحرية، أمَّا وَخْزُ الشرِّ فتغلبوا عليه. لقد كان القديس فرنسيس وتلامذته المباشرون - بشكل عامٍّ - من أصحاب هذا التوجُّه الذي يوجد منه تنويعاتٌ لا حصر لها. كما كان روسو Rousseau المبكِّر، وديدرو Diderot، وسان بيير B. de Saint Pierre، والعديد من قادة الحركة المناهضة للمسيحية في القرن الثامن عشر من هذا النوع المتفائل. كانوا يدينون بتأثيرهم لشيءٍ من الموثوقية في شعورهم بأن الطبيعة - إذا ما وثقنا فيها بالقدر الكافي - خيِّرةٌ بإطلاق.

ونأمل أن يكون لدينا جميعًا صديقٌ؛ أنثى - على الأغلب - وليس ذكرًا، شابة وليست عجوزًا، روحها صافية كزُرقة السماء، تنجذب للزهور والطيور وكل الأشياء البريئة السَّاحرة أكثر مما تنجذب للنزوات البشرية المظلِمة، لا تستطيع أن تُسيء الظنَّ بالله ولا بالإنسان، ولا يحتاج سرورها الدينيُّ - ولكونه في حيازتها منذ البدء - إلى تخليصٍ من أي عبءٍ سابق عليه.

يقول فرانسيس نيومان Francis W. Newman[٣] (١٨٠٥ - ١٨٩٧): «لله فئتان من الأبناء على هذه الأرض: فئة **المولودين - مرة** once-born، وفئة **المولودين - مرتين** twice-born». ويصف فئة المولودين - مرة كما يلي: «إنهم يرون الله، لا باعتباره قاضيًا صارمًا، ولا باعتباره سلطانًا مَهيبًا؛ وإنما باعتباره روحًا باعثةً للحياة في عالَم جميل ومنسجِم، يرونه خيِّرًا وعطوفًا، رحيمًا ونقيًّا. وليس لدى هؤلاء أيُّ نزوعاتٍ ميتافيزيقية: لا يعيدون النظر في أنفسهم. بالتالي، ليسوا مكروبين بسبب نقائصهم. لكن سيكون من العبث أن ندعوهم بالمُزَكِّين لأنفسهم؛ وذلك لأنهم قلَّما يفكرون في أنفسهم بأيِّ شكلٍ من الأشكال. إن هذه السمة الطفولية لطبيعتهم تجعل من انفتاحهم على الدين أمرًا يُسعِدهم؛ لأنهم لا يتضاءلون فزعًا أمام الله أكثر مما يتضاءل طفل

(٣) The Soul; its Sorrows and its Aspirations, 3d edition, 1852, pp. 89, 91.

فزعًا من إمبراطور يرتعد أمامه والِداه. وفي حقيقة الأمر، لا يملكون تصورًا واضحًا عن أيٍّ من الصفات المهيبة التي تؤلف جلال الله[٤]. إن الله عندهم ليس سوى تجسيدٍ للُّطف والجمال. إنهم يرون شخصيته في الطبيعة الرومانسية والمنسجمة، لا في عالم الإنسان المضطَرب. ومن المحتمَل أنهم لا يعرفون عن خطيئة الإنسان إلا القليل في قلوبهم، ولا يعرفون عنها الكثير في العالَم؛ ولا تفعل المعاناة الإنسانية فيهم إلا أن تجعلهم يذوبون في الحُنُوِّ. وبالتالي، عندما يقتربون من الله، لا يُحدث ذلك أيَّ اضطراب جُوَّانيٍّ لديهم؛ وبالرغم من أنهم لم يغدو روحانيين بعدُ، فإنهم راضون عن عبادتهم البسيطة، وربما لديهم حماس رومانسيٌّ نحوها».

تجد مثل هذه الشخصيات تربةً مناسبةً لنموِّها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أكثر من البروتستانتية التي وضِعت أشكال الشعور فيها وضُبطت بواسطة عقولٍ متشائمةٍ لا جدال. لكن، حتى في البروتستانتية كانت هذه الشخصيات موجودةً بالوفرة الكافية، وفي تطوراتها «الليبرالية» الأخيرة كمذهب التوحيدية[٥] Unitarianism ومذهب التسامح العقدي latitudinarianism بشكل عام، اضطلعت عقولٌ تنتمي لهذا الصنف المستبشر - ولا تزال - بدور قياديٍّ وبَنَّاء. فإيمرسون نفسه مثال مثير للإعجاب، وكذلك ثيودور باركر Theodore Parker. وإليكم فقرتين مميزتين من مراسلات باركر[٦]:

«يقول العلماء المتخصِّصون في الأرثوذوكسية: «لا تجد في الأدبيات الكلاسيكيَّة الوثنيَّة وعيًا بالخطيئة». هذا الأمر صحيح للغاية؛ والحمد لله على ذلك. لقد كانوا واعين بالسخط، والقَسْوة، والجشع، والسُّكر، والشبق، والكسل، والجُبْن، ورذائل أخرى، وجاهدوا وتخلصوا من التشوُّهات؛ لكنهم لم يكونوا على وعيٍ بـ«العداء مع الله»، ولم يجلسوا متأفِّفين يشتكون من شرٍّ غير موجود. لقد ارتكبتُ الكثير من الأخطاء في

---

(٤) ذات مرة، سمعت سيدةً تصف المتعة التي منحها إياها التفكير في أنها «استطاعت دومًا أن ترتقي لتُعانق الله».

(٥) مذهب مسيحي يقول بأن الله أقنوم واحد، وليس ثلاثة كما تقول عقيدة التثليث. وهو مذهب يعطي مساحةً كبيرةً من الحرية للعقلانية في تأسيس الحقائق الدينية الأساسية، فيمتاز بمرونته العقائدية الكبيرة. (المترجمان)

(٦) JOHN WEISS: Life of Theodore Parker, i. 152, 32.

حياتي، وأرتكبها الآن؛ أخطئ هدفي، فأشدّ القوس [أستدعي الهمَّة]، وأحاول مرةً أخرى. لكنني لست واعيًا بأنني أكره الله، أو الإنسان، أو الصواب، أو الحب، وأعرف أن «بداخلي الكثير من الصحَّة»؛ ويقيم في جسدي ـ حتى حاليًا ـ الكثير من الأشياء الخَيِّرَة، رغم أنف الدرن والقديس بولس». ويكتب باركر في رسالة أخرى: «لقد سَبَحت في مياهٍ عذبة وصافية في كل أيامي؛ ولو كانت أحيانًا باردةً لحدٍّ ما، وجرى التيار عكسيًّا وبشدَّة بعض الشيء، فإنه لم يكن قويًّا لمدى يُعجزني عن خوضه والسباحة عبره. منذ أيام الصبا الأولى عندما كنت أتعثَّر عبر العُشْب... وحتى في أيام الشيب الحالية، ترك لي كل شيء عَسَلًا في خليَّة نحل الذاكرة أتغذَّى عليه حاليًا لتحصيل بهجتي. عندما أستحضر السنوات... أمتلئ بإحساسٍ بالعذوبة وأستغرب أن أشياءَ صغيرة كهذه يمكنها أن تجعل فانيًا غنيًّا للغاية. لكن يتعيَّن عليَّ الاعتراف بأن البهجة الرئيسة بلا منازعٍ من بين كل مباهجي، هي البهجة الدينيَّة».

يتضمَّن ردُّ الدكتور إدوارد إيفريت هيل Edward Everett Hale (١٨٢٢ ـ ١٩٠٩)، (الكاتب والواعظ التوحيدي الشهير)، على أحد أسئلة الدكتور ستاربَك تعبيرًا آخر جيدًا على الوعي من نوع «المولود ـ مرة»، وهو مثال يتطوَّر بشكل مستقيم وطبيعيٍّ، من دون أيِّ عنصرٍ من عناصر وخْزِ الضمير السقيم أو الأزمات المروِّعة. أقتبس منه جزءًا هنا:

«ألاحظ ـ وكلِّي حَسْرة ـ المكابدات والمجاهدات الدينيَّة التي تَرِدُ في العديد من السِّير الشخصيَّة كما لو كانت تقريبًا أمرًا جوهريًّا لتكوين البطل. وحريٌّ بي أن أتحدث عنها فأقول: إن أيَّ إنسان يمتلك مزيَّة لا تُقَدَّر، حينما يُولد ـ مثلي ـ في عائلة يكون الدين فيها بسيطًا وعقلانيًّا، وتعلَّم نظرية دينٍ كهذا لدرجة أنه لم يدرس قطُّ ـ ولو لساعةٍ واحدة ـ ما تَكُونه هذه المجاهدات الدينيَّة أو اللا ـ دينية. لقد عرفت دومًا أن الله يحبني، وقد كنت ممتنًّا له على الدوام لأنه وضعني في هذا العالَم. وأحببت دومًا إخباره بذلك، وكنت دومًا مسرورًا بتلقِّي إلماحاته... أستطيع أن أتذكَّر بشكل كاملٍ أنني عندما كنت في سنِّ البلوغ، كان لدى رواياتِ ذلك العصر نصف الفلسفية الكثير لتقوله عن الشباب والشابات الذين كانوا يواجهون «مشكلة الحياة»، ولم يكن لديَّ أدنى فكرة ـ على الإطلاق ـ عن ماهيَّة مشكلة

الحياة. فقد بدا لي سهلًا أن أحيا بكامل بقوتي، وبدا لي بهيجًا وضروريًّا أن أتعلَّم كلما كان هناك ما يمكن تَعَلُّمه، وبدا لي طبيعيًّا أن أقدِّم يَدَ المساعدة كلما واتتني الفرصة لفعل ذلك؛ لو أن أحدًا فعل هذا - يا إلهي! - لتمتَّع بالحياة؛ لأنه لن يكون بوسعه إلا أن يفعل، ومن دون أن يثبت لنفسه أنه ينبغي عليه التمتُّع بها. . . إن طفلًا تعلَّم منذ الصغر أنه ابنُ الله، وأن بوسعه أن يعيش ويتحرَّك ويوجد في معيَّة الله، وأنه - بالتالي - يمتلك قوةً لا - متناهية بين يديه لقهر أي صعوبة؛ سيأخذ الحياة ببساطةٍ أكثر، ومن المحتمل أنه سيستغلها ويستفيد منها أكثر من طفلٍ أُخبر بأنه وُلِدَ كابنٍ للغضب[٧]، وبأنه عاجِز تمامًا عن الإتيان بالخير»[٨].

لا يسع المرء إلا أن يتبيَّن في حالة كتَّابٍ كهؤلاء مِزاجًا يوزن على كفَّة الابتهاج، ويُمنع فطريًّا من المكوث في النواحي الأكثر ظلامًا من الكون، مثلما تمكث الأمزجة المضادة. قد يصبح التفاؤل في بعض الأفراد حالةً شبه - مرضِيَّة؛ إذ تبدو القابلية للحزن العابر أو للإذلال اللحظي كأنها مُسْتأصلَةٌ منهم منذ ولادتهم بواسطة نوعٍ ما من التخدير الفطريّ[٩].

إن المثال المعاصر الأعظم المعبِّر عن هذا العجز عن الشعور بالشر،

---

(٧) انظر الرسالة إلى أهل أفسس (الإصحاح ٢، آية ٣): كُنَّا نُشبعُ شَهَواتِ طَبِيعَتِنا الجَسَدِيَّةِ، تابِعِينَ رَغَباتِ طَبِيعَتِنا وَأذهانِنا، وَكُنَّا بِالطَّبِيعَةِ أَوْلَادَ الْغَضَبِ». (المترجمان)

(٨) STARBUCK: Psychology of Religion, pp. 305, 306.

(٩) يقول جاك هنري بيرنادين دي سان بيير Saint Pierre: «لا أعرف إلى أي قوانينٍ فيزيائية سيعزو الفلاسفة - يومًا ما - مشاعر السوداوية. بالنسبة إليَّ، أرى أنها الأكثر إثارةً وجاذبيةً ولذَّةً من بين كل الأحاسيس». وبالتالي، فهو يكرِّس سلسلةً من الفصول في عمله حول الطبيعة لـ: مباهج التحلُّل، ومسرات القبور، وأطلال الطبيعة، ومباهج العزلة؛ وكل واحد منها أكثر تفاؤلًا من الآخر.

إن هذا الإيجاد للرفاهية والمتعة في البلاء أمر شائع جدًّا خلال فترة المراهقة. وتعبِّر ماري باشكرتسيف Marie Bashkirtseff الصادقة عنه كما ينبغي بقولها:

«في ظل هذا الاكتئاب والمعاناة الرهيبة التي لا تنقطع، لا أُدين الحياة؛ بل على العكس، أحبها وأجدها خيِّرة. هل يمكنك تصديق ذلك؟ أجد كلَّ شيء خيِّرًا ومبهجًا، حتى دموعي، والتياعي. أستمتع بالانتحاب، أستمتع بالقُنُوط. أستمتع بأن أكون مغتاظةً وحزينةً. أشعر كما لو أن كل تلك الأمور انحرافات، وأنني أحبُّ الحياة على الرغم منها كلها. أريد أن أمضي في الحياة. سيكون من القاسي أن أموت وأنا متكيفة مع الحياة. أبكي، أتحسَّر، وفي الوقت نفسه مبتهجة - لا، ليس هذا بالضبط - لا أعرف كيف أُعبِّر عنه. لكنَّ كلَّ شيءٍ في الحياة يُبهجني. أجد كلَّ شيء بهيًّا؛ وفي غَمْرَة صلواتي طلبًا للسعادة، أجد نفسي سعيدةً لكوني بائسةً. لست أنا من أخوض كل هذا - يبكي جسدي وينتحب؛ لكنَّ شيئًا ما بداخلي، يتجاوزني، سعيد بكل ذلك»، انظر:

Journal de Marie Bashkirtseff, i. 67.

هو ـ بالطبع ـ الشاعر والت ويتمان Walt Whitman (١٨١٩ ـ ١٨٩٢).

يكتب تلميذه الدكتور باكي Dr. Bucke: «بدا أن تسليته المفضَّلة هي التمشِّي والتسكُّع وحيدًا في النزهات، ناظرًا إلى العشب، والأشجار، والزهور، والشروق والغروب، والسماء، ومستمعًا إلى الطيور، وصراصير الليل، وضفادع الشجر ومئات الأصوات الطبيعية. لقد كان جليًّا أن هذه الأشياء تمنحه بهجةً تتجاوز ما تمنحه للناس العاديين». ويتابع الدكتور باكي قائلًا: «إلى أن عرفت الرجل، لم يخطر ببالي أنه يمكن لأحدٍ ما استخراج سعادةٍ مطلقة بهذا القدر من هذه الأشياء كما فعل هو. لقد كان مُغْرَمًا بالزهور، سواء كانت بريَّة أو مزروعةً، لقد أحبَّ كلَّ الأنواع. أظن أنه كان معجبًا بزهور اللَّيلَك وزهور عباد الشمس بنفس قدر إعجابه بالورود. ربما ـ بالفعل ـ لم يظهر رجلٌ على وجه الأرض أعجبه الكثير جدًّا من الأشياء ومَقَتَ القليل جدًّا منها مثل والت ويتمان. بدت كل الأشياء الطبيعية وكأنها تسحره وتفتنه. بدا أن كلَّ المناظر والأصوات تبهجه. بدا أنه يحبُّ (وأؤمن بأنه أحبَّ بالفعل) كلَّ الرجال، والنساء، والأطفال الذين رآهم (على الرغم من أنني لم أعرف عنه قطُّ قوله إنه أحبَّ أيَّ أحدٍ)؛ لكن كل من عرفه شعر بأنه يحبه أو يحبها، وأنه كذلك أحبَّ الآخرين. لم أعهده يتجادل أو يختصم قطُّ، ولم يتحدَّث عن المال قطُّ. لقد التمس العذر ـ في بعض الأحيان بشكل هزليٍّ وفي بعض الأحيان بجديَّة بادية ـ لهؤلاء الذين تحدثوا بقسوةٍ عنه أو عن كتاباته، وغالبًا ما ظننت أنه وجد بهجةً ما في معارضة أعدائه له. عندما عرفته في البداية، اعتدت التفكير في أنه يراقب نفسه، لم يكن ليسمح للسانه بأن يعبِّر عن التبَرُّم، والبغض، والشكوى، والاعتراض. لم يخطر ببالي أنه من الممكن غياب مثل هذه الحالات العقليَّة عنه. وبعد معاينةٍ طال مداها، اقتنعتُ بأن هذا الغياب أو عدم ـ الوعي بهذه الحالات حقيقيٌّ تمامًا. لم يتحدَّث قطُّ باستهجانٍ عن أي جنسية أو طبقة من البشر، أو عن أي حقبة من تاريخ العالَم، أو عن أي حرفة أو مهنة ـ ولا حتى عن أي حيوان، أو حشرة أو جماد، ولا عن أيٍّ من قوانين الطبيعة، ولا عن أيٍّ من نتائج هذه القوانين كالمرض، والتَّشَوُّه، والموت. لم يشتكِ قطُّ أو يتذمَّر من الطقس، أو الألم، أو المرض، أو أي شيء آخر. ولم يَسب قطُّ. لم يكن بمقدوره فعل ذلك أصلًا؛ لأنه لم يتحدَّث وهو غاضب قطُّ، ومن الظاهر أنه

لم يغضب قطُّ. لم يُظهر خوفًا قطُّ، ولا أعتقد أنه شعر به من الأساس»[١٠].

يدين والت ويتمان بأهميته في الأدب إلى الإقصاء المنهجي الذي يقوم به في كتاباته لكل العناصر المُقبضة. فالأحاسيس الوحيدة التي سمح لنفسه بالتعبير عنها هي أحاسيس الانبساط؛ وقد عبَّر عنها بصيغة المتكلِّم، لا كما يعبِّر عنها الفرد المختال بشكل مهول، وإنما بالنيابة عن كل البشر؛ ولذلك تغمر عاطفةٌ أنطولوجية صوفية ومُتَّقِدة كلماتِه، وتنتهي بإقناع القارئ بأن الرجال والنساء، والحياة والموت، وكل الأشياء خيِّرةٌ إلهيًّا.

يعتبر الكثيرُ من الأشخاص اليومَ والت ويتمان المُسْتَعيدَ للدين الطبيعي الأبدي. لقد أصابهم بعدوى محبته لرفقائه، بسعادته أنه وهُم موجودون. ولقد تشكَّلت ـ بالفعل ـ جمعياتٌ لتأييد مذهبه، وأُصدرت مجلةٌ دوريَّة لترويجه، والتي شُرع فيها ـ بالفعل ـ في رسم الحدود الفاصلة بين ما يُعَدُّ قويمًا حنيفًا في المذهب وما يُعَدُّ هرطقةً[١١]؛ وكتب الآخرون التراتيل على أوزانِ شعر ويتمان وبُحورِه، وقورن بشكل صريحٍ بمؤسِّس الدين المسيحي، ولم تكن المقارنة في صالح الأخير تمامًا.

يُوصف ويتمان في الغالب بأنه «وثنيٌّ». وتدلُّ هذه الكلمة في الوقت الحاضر ـ أحيانًا ـ على مجرَّد الحيوان البشري الطبيعي الخالي من أي شعور بالخطيئة، وأحيانًا على الشخص الإغريقي أو الروماني بوعيه الدينيِّ الخاص به. ولا تُعرِّف الكلمة بناءً على أيٍّ من هذين المعنيين ويتمان على نحوٍ لائقٍ ودقيقٍ. فهو أكثر من مجرَّد الحيوان البشري الذي لم يأكل من شجرة الخير والشر. إنه واعٍ بالخطيئة، بالقدر الذي يكفي لتجلِّي الزهو في عدم اكتراثه بها، والفخر في تحرُّره من أشكال الانحناء والانقباض؛ زهو وفخر لا يمكن للوثني الأصيل بالمعنى الأول للكلمة أن يُظهرهما قطُّ:

«يمكنني أن أتحوَّل وأعيش مع الحيوانات؛ إنها مُسالِمةٌ ومكتفيةٌ بنفسها، أقف وأتطلَّع فيها طويلًا طويلًا؛

فهي لا تتعرَّق ولا تشكو حالها.

---

(١٠) R. M. BUCKE: Cosmic Consciousness, pp. 182 - 186, abridged.

(١١) أشير إلى دورية The Conservator، تحرير: هوراس تروبِل Horace Traubel، وتُنشر دوريًّا (شهريًّا) في فيلادلفيا.

لا ترقد مستيقظة في الظلام تَبْكي على خطاياها.

ليس ثَمَّة دابَّة ساخطة، ولا ممسوسة بجنون التَمَلُّك،

لا تركع إحداها للأخرى، ولا لفصيلتها التي عاشت منذ آلاف الأعوام،

ليس ثمة دابَّة مُبَجِّلَة أو بائسة على امتداد الأرض بأسرها»(١٢).

لا يمكن لأي وثنيٍّ بالمعنى الأول للكلمة كتابة مثل هذه السطور الشهيرة. لكن على الجانب الآخر، فإن والت ويتمان أقلُّ من إغريقيٍّ أو رومانيٍّ؛ وذلك لأن وعيهم - حتى في الزمن الهوميري - كان مترعًا بالفناء الحزين لهذا العالم المُضاء بنورِ الشمس، ويرفض والت ويتمان - وبكل حزم - تبنِّي وعي كهذا. وعلى سبيل المثال، عندما يسمع أخيل Achilles ليكاَين Lycaon (الابن الأصغر لبريما Prima)، وهو على وشك ذبحه، يلتمس منه الرحمة، يتوقَّف ليقول:

«آه يا صديقي، لا بدَّ من أن تموتَ أنت أيضًا؛ لماذا تنتحبَ وتنوح هكذا؟ إن باتروكلوس Patroclos قد مات أيضًا، وهو الذي كان أفضل منك... ومن فوقي أنا أيضًا يتدلَّى الموت والقَدَرُ القاهر. ستأتي صبيحةٌ أو أمسيةٌ أو ظهيرةٌ يأخذ حياتي فيها رجلٌ ما في المعركة، سواء برمحٍ يسدِّده بقوة، أو بسهمٍ من قوسٍ»(١٣).

ثم يقطع أخيل بوحشيَّة عنقَ الصبي البائس بسيفه، ويمسك به من قدميه ويلقيه في نهر سكامندروس Scamander، وينادي على أسماك النهر لتأكل دهنه الأبيض. وتمامًا كما تبدو القسوة والتعاطف هنا صادقَيْن، وغير ممتزجَيْن أو متضاربَيْن؛ احتفظ الإغريق والرومان بكل أحزانهم ومسراتهم غير مختلطةٍ وكاملة. لم يعتبروا المتع الغريزيَّة خطيئةً، ولم يكن لديهم أيُّ رغبة لإبراء ساحة الكون والتماس العذر له بحيث تجعلهم مصرِّين - كما يصرُّ الكثير **منَّا** - على أن ما يبدو لنا مباشرة شرًّا لا بدَّ أن يكون «خيرًا في طريقه إلينا»؛ خيرًا قيد التَّشَكُّل، أو شيئًا ما عبقريًّا بالقدر نفسه. فعند الإغريق الأوائل، كان

---

(١٢) Song of Myself, 32.

(١٣) Iliad, XXI., E. Myers's translation.

الخير خيرًا، والشر شرًّا ببساطة. لم ينكروا مساوئ الطبيعة وشرورها ـ لن يكون هذا البَيْتُ من شعر والت ويتمان: «ما يسمَّى خيرًا هو شيء مثالي، وما يسمَّى شرًّا هو شيء مثالي بالقدر نفسه» أكثر من محض سخافة في عيون الإغريق ـ ولم يخترعوا «عالَمًا آخر أفضل» من الخيال، لكي يهربوا إليه من هذه المساوئ، وهو عالَم لن تجد فيه متع الحسِّ البريئة ـ تمامًا كمساوئ الطبيعة ـ مكانًا لها. تعطي نزاهة الاستجابات الفطرية هذه، وهذا التحرُّر من السفسطة الأخلاقية والحرج الأخلاقي ـ نبلًا وسُموًا مؤثرًا للشعور الوثني القديم. وهي سمة تفتقر إليها دفقات ويتمان الشعرية. إن تفاؤله إراديٌّ ومتحدٍّ بشكل مبالغ فيه؛ وفي إنجيله مسْحَةٌ من التبجُّح والتحوير المتكلَّف[١٤]، وهو ما يُنقِص من تأثيره في الكثير من القراء الميالين بقوةٍ إلى التفاؤل، والمستعدين تمامًا للإقرار بأن ويتمان من سلالة الأنبياء الأصيلة.

بالتالي، لو أطلقنا اسم العقليَّة ـ الصحيَّة healthy-mindedness على النزوع الذي ينظر إلى كل الأشياء ويراها خَيِّرة، فسنجد أنه من المتعيَّن علينا أن نفرِّق بين طريقتين يكون بهما المرء ذا عقليَّة ـ صحيَّة: طريقة أكثر لا ـ إرادية، وطريقة أكثر إرادية أو منهجية. في شكلها اللا ـ إرادي، فإن العقليَّة ـ الصحيَّة هي طريقةٌ للشعور بالسعادة الفورية تجاه الأشياء. وفي شكلها النَّسَقي، هي طريقة تجريديَّة لتصوُّر الأشياء على أنها خَيِّرَة. وكل طريقة تجريديَّة لتصوُّر الأشياء تختار جانبًا واحدًا منها وتعتبره جوهرها وتهمل الجوانب الأخرى. تتصور العقلية ـ الصحيَّة النسقية الخيرَ على أنه هو الجانب الجوهريُّ والكونيُّ للوجود، وتقصي الشرَّ خارج مجال رؤيتها عن عمد؛ وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو ـ حينما يُنصُّ عليه بهذا الشكل السافر ـ إنجازًا أصعبَ من أن يتحقَّق بالنسبة إلى شخصٍ صادقٍ مع نفسه فكريًّا ويتسم بالإنصاف والموضوعية حينما يتعلَّق الأمر بالوقائع، فإن القليل من التأمُّل يبيِّن لنا أن الموقف أكثر تعقيدًا من أن ينهار أمام نقدٍ على هذا القدر من البساطة.

في المقام الأول، تتسم السعادة ـ شأنها شأن أي حالةٍ عاطفيَّة أخرى ـ

(١٤) «إن الله خائفٌ مني!» هكذا علَّق صديقٌ متفائل بشكل جبارٍ في حضوري ذات صباح، عندما كان يشعر بقوةٍ وعافيةٍ تخولان له افتراس البشر. ولقد أظهر التحدي البادي في الجملة أن تعاليم التواضع المسيحية لا تزال تعتمل في صدره وتلهبه.

بعمًى وعدم إحساسٍ تجاه الوقائع المعارِضة، وهما ممنوحان لها بوصفهما سلاحها الغريزيَّ لحماية الذات من الاضطراب والارتباك[١٥]. فعندما تهيمن السعادة، لا يعود من الممكن الإحساس بواقعية فكرة الشرِّ أكثر مما يمكن الإحساس بواقعية فكرة الخير عندما تهيمن السوداوية. فالإنسان السعيد على نحوٍ غامر ـ لأي سببٍ كان ـ لا يمكن له ببساطة ـ وهو في حالته هذه ـ أن يؤمن بوجود الشر. لا بدَّ له من تجاهله؛ وسيبدو هذا الشخص حينئذ ـ في نظر المتفرِّج أو المراقب ـ زائغًا، يغضُّ طرفَه عن الشر الموجود ويُعتم عليه.

وأكثر من ذلك: من الممكن لهذا التعتيم على الشر أن يتحوَّل ـ في عقلٍ موثوقٍ وغير متحيز ـ إلى سياسةٍ دينية مقصودة، أو إلى تحيُّز منهجيٍّ. إن أكثر ما نطلق عليه شرًّا يعود بالكامل إلى الطريقة التي يتلقَّى بها البشرُ الظاهرةَ الموسومة بالشر. فكثيرًا ما يمكن للشر أن يتحوَّل إلى خير مُقوٍّ ومنشِّطٍ بواسطة تغييرٍ بسيطٍ للموقف والسلوك الجُوَّاني للشخص الذي يُعاني، من موقف خوفٍ إلى موقف صراع؛ وكثيرًا ما ترتحل لدغته وتتحول إلى لذَّة عندما نرضى ـ بعد السعي عبثًا لتحاشيه ـ بمواجهته وتحمُّله بمرح، بحيث يحتم شرف المرء عليه ببساطة، فيما يتعلَّق بالكثير من الوقائع التي تبدو للوهلة الأولى مُكدِّرة لسلامه، أن يتبنَّى طريقة الهروب هذه. ارفض أن تعترف بِشَرِّها؛ احتقِر قوتها؛ تجاهل حضورها؛ حَوِّل انتباهك للاتجاه الآخر؛ وبالرغم من أن الوقائع ستظل موجودة، فإن طبيعتها الشريرة لن تعود موجودة، بالنسبة إليك، وبأي حالٍ من الأحوال. وبما أنك أنت الذي يجعل الوقائع خَيِّرَة أو شريرة من خلال طريقة تفكيرك فيها، فقد تبيَّن أن تحكُّمك بأفكارك هو ما ينبغي أن يكون شاغِلَكَ الرئيس.

وهكذا يشقُّ التبنِّي المتعمد للتحوُّل التفاؤلي للعقل طريقَه إلى داخل الفلسفة. وحالما يدخل في رحابها، يصعب تتبُّع حدوده المسموح بها. فغريزة السعادة المصمِّمة على حماية الذات، بواسطة التجاهل، لا تستمر في عملها وحسب؛ وإنما يكون لدى المُثُل الجُوَّانية الأعلى كلماتٌ رنانة ومهمَّة

---

(١٥) هذا العمى (أو قل التعامي) يُعرف في السيكولوجيا المعاصرة بـ التحيز الإدراكي cognitive (attention) bias. وهو أيضًا إحدى الاستراتيجيات التي تتوسل بها النفس للفرار مما يُسمَّى بالتنافر الذهني أو المعرفي cognitive dissonance. (المراجع)

لتقولها أيضًا. إن موقف التعاسة ليس مؤلمًا وفقط، وإنما هو وضيع وقبيح كذلك. أي شيء يمكن أن يكون أحقرَ وأكثر وضاعةً من مزاج التبرُّم والنواح والتحسُّر، مهما كانت البلايا البرَّانيَّة التي أنْتَجَتْه؟ أي شيء يمكن أن يكون أكثر إيذاءً للآخرين؟ أي شيء يمكن أن يكون أقلَّ عونًا بوصفه سبيلًا للخروج من المصاعب؟ إنه لا يفعل شيئًا سوى ترسيخ وإطالة أمد المشكلة التي أنتجته، وزيادة مجمل الشر الموجود في الموقف. ينبغي علينا إذن ـ ومهما كلَّف الأمر ـ أن نقلِّل من تأثير هذا المِزاج ومن سطوته؛ ينبغي علينا أن نستجليه في أنفسنا وفي الآخرين، وألَّا نُظهر له أبدًا أيَّ تسامح. لكن يستحيل علينا مواصلة هذا الانضباط في النطاق الذاتي من دون التوكيد بحماسة ـ في الوقت نفسه ـ على الجوانب الأكثر إشراقًا، وتقزيم الجوانب الأكثر ظلمةً في النطاق الموضوعي للأشياء. وبالتالي، فإنه من الممكن لقرارنا بعدم التمادي في البؤس، المنطلق من نقطة صغيرة نسبيًّا داخل أنفسنا، ألَّا يتوقف حتى يدرج إطار الواقع بأكمله في تصوُّر نَسَقيٍّ متفائل بالقَدْرِ الكافي لجعله متوافقًا مع احتياجاته.

في كل ما سبق لم أقل شيئًا عن أي تبصُّرٍ صوفيٍّ أو قناعة صوفية بأن الإطار الكليَّ للأشياء لا بدَّ من أن يكون قطعًا خَيِّرًا. إن هذه القناعة الصوفية تؤدي دورًا هائلًا في تاريخ الوعي الديني، وبالتالي يتعيَّن علينا أن ننظر فيها لاحقًا ببعض العناية. لكننا لا نحتاج للمضي إلى هذا الحدِّ في الوقت الحالي. إذ يكفي لدعم طرحي الحالي التحدُّث عن أحوال الانخطاف اللا ـ صوفي الأكثر اعتيادية. إن كل الحالات الأخلاقية الاستحواذية وأشكال الولع المُتَّقد تجعل المرء غيرَ شاعرٍ بالشرِّ بمعنى ما. فالعقوبات المعتادة تفشل في تثبيط عزيمة الشخص الوطني، والاحترازات المعتادة يلقي بها العاشق في مهبِّ الرياح. فعندما يكون الولع متطرِّفًا، يمكن التلذُّذ بالمعاناة بالفعل؛ وفي سبيل القضية المثلى، يمكن للموت أن يفقد لدغته، ويمكن للقبر أن يفقد انتصاره. في هذه الحالات، يبدو أن التناقض المعتاد بين خيرٍ وشرٍّ يُبتلع ويُغمر في فئة ذات قيمةٍ أعلى، في حماسة جبَّارة تبتلع الشرَّ، ويرحب بها الإنسان باعتبارها التجربة المتوجة لمسار حياته. ويقول إن هذا ما يعنيه أن تحيا حقًّا، وأنه يتلذَّذ بهذه الفرصة والمغامرة البطولية.

إذن، يتوافق الصقل المنهجي للعقليَّة ـ الصحيَّة بوصفه موقفًا دينيًّا مع

ميول مهمَّة في الطبيعة الإنسانية، وقد يكون أي شيء عدا أن يكون شيئًا سخيفًا وعبثيًا. وفي الحقيقة، كلنا نصقلها وننمِّيها بدرجة تزيد وتنقص، حتى لو كان على لاهوتنا المُعلن أن يحرمها من باب الاتساق. نصرف انتباهنا بعيدًا عن المرض والموت على قدر وسعنا؛ وتُحجب المسالخ والفواحش اللا - نهائية، التي تتأسس عليها حياتنا، عن أنظارنا ولا نأتي على ذكرها قطُّ، وهكذا يكون العالَم الذي نعرفه بشكل رسميٍّ في الأدب وفي المجتمع مجرَّد خيال شِعْريٍّ أجمل وأنظف وأفضل من العالم الموجود بالفعل(١٦).

يمكن أن نعتبر تطوُّر الليبرالية - كما تُسمَّى - داخل المسيحية خلال الخمسين عامًا المنصرمة، انتصارًا للعقليَّة - الصحيَّة داخل الكنيسة على العقليَّة - المَرَضِيَّة، التي كانت أكثر انسجامًا مع لاهوت الجحيم السابق على اللاهوت الليبرالي(١٧). فاليوم لدينا أبرشيات ينصرف وعاظها إلى التقليل من أهمية وعينا بالخطيئة، بدلًا من تضخيمه. يتجاهلون - بل وينكرون حتى - العقاب الأبدي، ويؤكِّدون على كرامة الإنسان بدلًا من التوكيد على حَقَارته وفساده الأصلي. ينظرون إلى انشغال المسيحي من الطراز القديم المتواصل بخلاصِ روحِهِ على أنه شيء سقيم ومُسْتَهْجَنٌ وليس شيئًا مثيرًا للإعجاب؛ وأصبح الموقف المتفائل و«الحركي النشيط» - في أعينهم - عنصرًا مثاليًّا للشخصية المسيحية، وهو الموقف الذي كان ليبدو وثنيًّا خالصًا في عين آبائنا الأوَّلين. لا أتساءل هل هم على صوابٍ أم لا، وإنما أشير فقط إلى التغيُّر الذي حصل.

لقد حافظ الأشخاص الذين أشير إليهم هنا عادةً على صلتهم الاسميَّة

---

(١٦) «في أثناء رحلتي في هذه الحياة، يومًا وراء يوم، أصبح أقربَ إلى الطفل الحائر؛ لا أستطيع الاعتياد على هذا العالم، على الإنجاب، على التوارث، على النظر، على السَّمع؛ إن أكثر الأشياء العمومية عبارة عن عبء. يشكِّل سطح الحياة المهذَّب والمتزمت والزائل، والأسسُ البذيئة والفاحشة والماجنة أو المَينادية الهائجة [نسبة إلى النساء اللاتي يلازِمن الإله باخوس، إله الخمر عند الإغريق وملهم طقوس جنون النشوة] مشهدًا لا يمكن لأي عادةٍ جعلي متصالحًا معها. انظر:

R. L. STEVENSON: Letters, ii. 355.

(١٧) المسيحية الليبرالية، أو اللاهوت الليبرالي، هي اتجاه تفسيري للكتاب المقدَّس، ظهر في خضمِّ عصر التنوير وما تبعه من نقدٍ للكتاب المقدَّس ولتفسيراته الدوغمائية، حيث أُعيد تفسير الكتاب المقدَّس وفق مبادئ التنوير والعقلانية، وأصبح جوهر التعاليم هو جانبها الإنساني بدلًا من جانبها الكنسي والخارق للطبيعة، والذي غدا ذا دلالةٍ رمزيَّة خاضعة للتأويل؛ مما انعكس - في المجمل - على حرية فهم الدين وممارسته. (المترجمان)

مع المسيحيَّة، على الرغم من نَبْذِهم لعناصرها اللاهوتيَّة الأكثر تشاؤمًا. لكن في «نظرية التطوُّر» التي نالت زخمًا شديدًا طوال قرن، وانتشرت بسرعةٍ كبيرة في أوروبا وأمريكا خلال الخمسة وعشرين عامًا المنصرمة؛ نرى أن السبيل ممهَّدةٌ لنوعٍ جديدٍ من دين الطبيعة، والذي حَلَّ محلَّ المسيحية تمامًا في فكر جزءٍ كبيرٍ من جيلنا. إن فكرة التطوُّر الكوني لتتناسب مع مذهب التقدُّم والتحسينية العام Meliorism[١٨]، والذي يُلائم الاحتياجات الدينيَّة لأصحاب العقليَّة ـ الصحيَّة، لدرجةٍ يبدو معها كما لو كان قد وُضِع من أجلهم تحديدًا. وبالتالي، نجد أن «المذهب التطوُّري» يُؤوَّل بشكل تفاؤليٍّ ويُتبنَّى باعتباره بديلًا عن الدين الذي وِلدوا عليه، من قِبل كثرةٍ من معاصرينا الذين إمَّا تلقوا تعليمًا نظاميًّا وإمَّا شُغفوا بقراءة العلم المُبَسَّط Popular Science، والذين قد بدأوا بالفعل يشعرون بعدم الرضا ـ على المستوى الجُوَّاني ـ عن ما بدا لهم قسوة ولا ـ عقلانية في نهج المسيحية التقليدية. وبما أن الأمثلة خيرٌ من التوصيفات، سأقتبس من وثيقةٍ استُلِمت كإجابةٍ على أسئلة البروفيسور ستاربَك. ويمكن أن نُطلق على الحالة العقليَّة لكاتبها ـ على سبيل المجاملة ـ دينًا؛ وذلك لأنها تمثِّل استجابته حيال طبيعة الأشياء ككل؛ إنها نسقيَّةٌ وتأمُّليَّة، وتُلْزِمه بمُثُلٍ جُوَّانية معيَّنة. وأعتقد أنكم سترون فيه ـ بسبب فظاظته وروحِه غير القابلة للجرح ـ نوعًا معاصرًا من البشر مألوفًا بشكل كافٍ.

س: ماذا يعني الدين بالنسبة إليك؟

ج: لا يعني شيئًا؛ ويبدو لي ـ على قدر ملاحظتي ـ عديم الفائدة للآخرين. إن عمري ٦٧ عامًا وأقمت في x[١٩] لمدة خمسين عامًا، وانخرطت في عملي لمدة خمسة وأربعين عامًا؛ ولذلك لديَّ القليل من

---

(١٨) من اللاتينية melior، بمعنى «أفضل». في الفلسفة، يُقصد بهذا المصطلح التعبير عن الاعتقاد الميتافيزيقي بأن العالم يميل إلى التحسُّن، وأن البشر يستطيعون المساعدة في تحقيق ذلك. وقد أصبح هذا المذهب سمةً مميزةً للحركة البراجماتية، حيث يقول جون ديوي، أحد أهم رموز الحركة البراجماتية، في كتاب «Reconstruction in philosophy»: إن مذهب التحسينية «هو الاعتقاد بأن الظروف الموجودة في لحظةٍ معيَّنة ـ سواء كانت سيئة نسبيًّا أو جيدة نسبيًّا ـ يمكن تحسينها». ويُعَدُّ كتاب «البراجماتية Pragmatism» لويليام جيمس خَيْرَ ممثِّلٍ لهذا المذهب. (المترجمان)

(١٩) لم يُذكر المكان؛ لأن المعلومات الشخصيَّة التي تُذكر في الجلسات النفسية تظل سريَّةً ولا يجوز الكشف عنها. (المترجمان)

الخبرة عن الحياة والبشر، وعن بعض النساء كذلك، وأجد أن أكثر الأشخاص تديُّنًا وتقوى هم - وكقاعدةٍ - الأكثر نقصًا في الاستقامة والأخلاقية. إن الأشخاص الذين لا يرتادون الكنائس وليس لديهم أيُّ قناعاتٍ دينيَّة هم الأفضل. إن الصلاة، وإنشاد التراتيل، والوعظ لَمِن الأمور الخبيثة المُهْلِكَة؛ فهي تُعلِّمنا الاعتماد على قوة فوق - طبيعيَّة، عندما يتعيَّن علينا الاعتماد على أنفسنا. لا أؤمن بالله على الإطلاق[٢٠]. لقد وُلِدَت فكرة الله في الجهل، والخوف، والافتقار العام لأي معرفةٍ عن الطبيعة. لو كان لي أن أموت الآن، وأنا في وضع صحيٍّ جيد بالنسبة إلى عمري، عقليًّا وجسديًّا، سأموت بكل سرور؛ نعم؛ بل سأموت باستمتاع حقيقيٍّ بالموسيقى أو الرياضة أو أي تسلية عقليَّة. فكما تتوقَّف إحدى الساعات، كذلك نموت - لا خلود في الحالتين.

س: ما الذي يتبادر إلى ذهنك أمام كلمات مثل: الله، الجنة، الملائكة... إلخ؟

ج: لا شيء على الإطلاق. أنا رجل من دون دينٍ. لا تعني هذه الكلمات لي سوى هراء خرافيٍّ بشكل كبير.

س: هل مررت بأية تجارب بدت آتيةً بفضل العناية الإلهيَّة؟

ج: لا شيء على الإطلاق. ليس ثمة قوة تسهر علينا وترعانا. القليل من الملاحظة الحصيفة أو من المعرفة بالقوانين العلمية كافٍ لإقناع أي أحدٍ بهذه الحقيقة.

س: ما هي الأشياء التي تؤثر بقوةٍ في عواطفك؟

ج: الأغاني والموسيقى المفعمة بالحياة؛ مقطوعة موسيقية بدلًا من أُنْشُودة دينيَّة. أحبُّ سكوت Scott، وبرنز Burns، وبايرون Byron، ولونج - فيلو Longfellow، وبالأخص شكسبير Shakespeare... إلخ إلخ. ومن الأغاني: الراية الموشحة بالنجوم Star-spangled Banner [النشيد الوطني الأمريكي]، والمرسيليز Marseillaise [النشيد الوطني الفرنسي]، وكل الأغاني

---

(٢٠) يستخدم صاحب الإجابة لفظ **tee totally** الذي يعني الامتناع بشكل تامٍّ عن المُسْكرات، وهو توصيف يتناسب وحالته النفسية بطبيعة الحال. (المترجمان)

الأخلاقية والمحرِّكة للروح؛ لكنني أمقت التراتيل الموهِنة عديمة الروح. أستمتع بالطبيعة بشكل كبير، بالأخص الجو الرائق، واعتدتُ قبل سنواتٍ قليلة أن أمشي في أيام الأحاد في الريف، في الغالب ١٢ ميلًا، من دون إجهاد، و٤٠ أو ٥٠ ميلًا بالدرَّاجة. لقد تركت الدرَّاجة. لا أذهب للكنيسة قطُّ، لكنني أحضر محاضراتٍ عندما يكون هناك محاضراتٌ جيدة. لقد كانت كل أفكاري وتأملاتي من النوع الصحيِّ والبهيج؛ وذلك لأنني أرى الأشياء كما هي بدلًا من الشكوك والمخاوف، ولأنني أسعى جادًّا للتكيُّف مع البيئة المحيطة. وأعتبر ذلك الأمر بمثابة القانون الأعمق. إن الكائن البشريَّ حيوانٌ تقدُّمي. وأثق أنه سيحرز تقدمًا عظيمًا على وضعه الحاضر بعد ألف سنةٍ من الآن.

س: ما هو مفهومك الشخصي عن الخطيئة؟

ج: يبدو لي أن الخطيئة حالةٌ مَرَضِيَّة، مرضٌ، نتيجة عرضيَّة لعدم تطوُّر الإنسانِ بالقدر الكافي. والقلق السقيم بشأنها يزيد من هذا المرض. يجب التفكير في أنه بعد ملايين السنين سيكون العدل والإنصاف والنظام العقلي والجسدي السليمان بمثابة أمور راسخة للغاية، ومنظَّمة لدرجة أنه لن يكون لدى أيِّ شخصٍ أيُّ فكرة عن الشرِّ أو الخطيئة.

س: ما هو مِزاجك؟

ج: عصبيٌّ، نشِطٌ، يَقِظٌ، عقليًا وجسديًا. أشعر بالأسف لأن الطبيعة تجبرنا على النوم من الأساس.

لو أننا نبحث عن قلبٍ مكسور يسحقه الندم، فمن الواضح أننا لا نحتاج إلى أن نفتِّش عنه في صدر أخينا هذا. إن رضاه بالمتناهي يغلِّفه كقشرة سرطان البحر، ويجنِّبه التذمُّر السقيم من بُعْدِه عن اللا ـ متناهي. إنه يعطينا مثالًا ممتازًا على التفاؤل الذي قد يُحفز بواسطة العلم المبسَّط.

لكنَّ في ذهني توجُّهًا أكثر أهميةً وإثارةً للاهتمام على المستوى الديني من ذلك التيار الذي ينطلق من العلم الطبيعي إلى العقليَّة ـ الصحيَّة، وهو تيار قد عمَّ أمريكا مؤخرًا، ويبدو أن قوته تأخذ في الازدياد كل يوم. لكنني أجهل إلى أيِّ مدًى قد وجد لنفسه موطئ قدمٍ في بريطانيا العظمى. وفي

سبيل الحصول على تعريف مُختَصَر له، سأطلق عليه اسم «حركة المداواة بالعقل» Mind-cure. وهناك العديد من الطوائف التي تتبع هذا «الفكر الجديد» New Thought، وهو أحد الأسماء الأخرى التي تطلقها تلك الحركة على نفسها؛ لكنَّ نقاط الاتفاق بين هذه الطوائف عميقةٌ لدرجة أن نقاط الاختلاف بينها يمكن إهمالها لخدمة غرضي البحثي الحالي؛ وبالتالي سأتعامل مع الحركة - ومن دون تقديم تبريرٍ لذلك - كما لو كانت شيئًا بسيطًا.

إنها نَهْجٌ للعيش متفائل على نحوٍ مقصود، وله جانبٌ تأمُّليٌّ وجانبٌ عَمَليٌّ. وخلال تطوُّرها التدريجي على مدار الربع الأخير من القرن، استقت مبادئها من مصادر عدَّة؛ ويجب اعتبار الحركة اليومَ قوةً دينيَّة حقيقيَّة. فعلى سبيل المثال، لقد وصلت لمرحلةٍ غدا فيها الطلب على أدبياتها كبيرًا لدرجة إصدار نسخ مغشوشة منها، تُنْتَج آليًّا للسوق، ليوفرها الناشرون بقدرٍ معيَّن. وهي ظاهرةٌ لا يمكن معاينتها في دينٍ ما - كما أتصوَّر - إلا بعد أن يكون قد تجاوز بفترةٍ طويلةٍ بداياتِه المبكِّرة المتزعزعة.

هذه هي المصادر العقائديَّة لحركة المداواة بالعقل: الأناجيل الأربعة، والإيمرسونية أو المذهب الترنسندنتالي لنيو - إنجلاند، والمثالية البيركلية[٢١]، والمذهب الروحي[٢٢] Spiritism بكل رسائله عن «القانون» و«التقدُّم» و«التَّطَوُّر»، والمذهب التطوُّري المبسَّط المتفائل الذي تحدثت عنه سابقًا، وأخيرًا الهندوسية وإن كانت مساهمتها بسيطةً. لكنَّ السمةَ الأكثر خصوصيةً لحركة المداواة بالعقل هي الاعتماد على إلهامٍ أكثر مباشرةً: لقد كان لدى قادتها إيمان حدسيٌّ بالقوة المُنقِذة الشاملة التي تمتلكها الاتجاهات العقليَّة - الصحيَّة بما هي كذلك، بالفاعلية المؤثرة للشجاعة والأمل والثقة، وما يلازم هذا الإيمان من تحقيرٍ وازدراءٍ للشكِّ والخوف والقلق وكل

---

(٢١) نسبة إلى الفيلسوف البريطاني جورج بيركلي George Berkeley، وهي فلسفة مثالية واحدية تقول إنه لا وجود إلا للعقل والمحتوى العقلي. فيظل كل كائن حقيقيًّا طالما يدركه عقلٌ ما. ولأن الله كليُّ العلم؛ أي: يدرك كل شيء يمكن تصوُّره، فكل الكائنات الحقيقية موجودة في ذهن الله. (المترجمان)

(٢٢) مذهب فلسفي وديني، ظهر في فرنسا في القرن التاسع عشر، بهدف دراسة «طبيعة الأرواح، ومصدرها، ومصيرها، وعلاقتها بالعالم المادي». (المترجمان)

حالات العقل الاحترازية العصبية[٢٣]. لقد تعزَّز معتقدهم - بشكل عامٍّ - بواسطة التجارب العمليَّة لمريديهم، وتشكِّل هذه التجارب اليومَ مجموعًا عظيم الحجم.

لقد استطاع الأعمى أن يرى، والكسيح أن يسير؛ واستعاد أصحاب العجز المزمن صحَّتَهم. ولم تكن الثمار الأخلاقية أقلَّ إبهارًا. لقد تبيَّن أن التبنِّي الطَّوْعِيَّ لاتجاه العقليَّة - الصحيَّة ممكنٌ للكثيرين ممَّن لم يظنوا أبدًا أنه بداخلهم، واستمرَّ تجدُّدُ الشخصية بلا انقطاع وعلى مستوى واسع، وعادت البهجة لبيوتٍ لا حصر لها. لقد كان التأثير غير المباشر لهذا عظيمًا. فمبادئ حركة المداواة بالعقل بدأت تغمر الأجواءَ لدرجة أن المرء يلتقط روحَها بطريقٍ غير مباشر. يسمع المرء منَّا عن «إنجيل الاسترخاء» Gospel of Relaxation، وعن «حركة لا تقلق» Don't Worry Movement، وعن أناسٍ يردِّدون لأنفسهم: «الشباب، الصحَّة، النشاط»! عندما يرتدون ملابسهم في الصباح بوصفه شعارَهم لليوم. وصارت الشكوى من الطقس ممنوعةً في الكثير من العائلات، ويعتبر الكثير والكثير من الأشخاص أن التحدُّث عن الأحاسيس البغيضة أو تضخيم مصاعب الحياة الاعتياديَّة وأمراضها من الأمور السيئة. إن هذه التأثيرات العامَّة المنشِّطة للرأي العام ستكون أمرًا جيدًا حتى إذا كانت النتائج الأكثر إدهاشًا غير موجودةٍ. لكن الأخيرة متوافرة لدرجة أنه يسعنا غَضُّ الطرف عن الإخفاقات التي لا تُعَدُّ ولا تحصى وأنماط خداع النفس الممتزجة بها (فالإخفاق البشري أمر متوقَّع في كل شيء على أية حال)، كما يسعنا التغاضي عن الحشو الموجود في عددٍ معتبرٍ من أدبيات حركة المداواة بالعقل، وخصوصًا أن بعضها مهوَّسٌ بالتفاؤل، ومكتوبٌ بلغةٍ غامضة لدرجة أن أيَّ عقلٍ تلقَّى تعليمًا أكاديميًّا يجد أن قراءتها أمرٌ مستحيل تقريبًا.

وتبقى الحقيقة الساطعة هي أن انتشار الحركة قد نَتَجَ عن ثمارها

---

(٢٣) «أبيات تحذيرية للأطفال - Cautionary Verses for Children»: يُظهر هذا العنوان للكتاب المتداوَل بكثرة، والذي نُشر في أوائل القرن التاسع عشر، لأيِّ مدًى انحرف فكر البروتستانتية الإنجيلية بإنجلترا - بتركيزها الكامل على فكرة الخطر - عن الحرية الإنجيلية الأصلية. ويمكن اعتبار حركة المداواة بالعقل - باختصار - ردَّ فعلٍ على دين القلق المزمن هذا، الذي وسم صدر هذا القرن في الدوائر الإنجيلية بإنجلترا وأمريكا.

العملية، ولم يُظهر شيء الطابع العملي المتطرِّف لشخصية الشعب الأمريكي بشكلٍ أفضل من واقعِ كونِ هذه الحركة ـ الإسهام الأصيل الوحيد له في فلسفة الحياة النسقيَّة ـ مرتبطةً على نحوٍ وثيقٍ بالعلاجات الملموسة. ولقد بدأت المهن الطبيَّة والكهنوتيَّة في الولايات المتحدة تتنبه ـ وإن كان مع الكثير من المقاومة والاحتجاج ـ إلى أهمية حركة المداواة بالعقل. وسوف تتطوَّر هذه الحركة حتمًا لمدى أبعد من ذلك، تأمليًّا وعمليًّا على حدٍّ سواء؛ وكُتَّابها المتأخرون هم ـ وبلا منازعٍ ـ الأكثر اقتدارًا وبراعة(٢٤). لا يهمنا الآن أنه ومثلما يوجد الكثير من الأفراد الذين لا يمكنهم أن يُصلوا، يوجد عددٌ أكبر من الأفراد الذين لا يمكنهم ـ بأي شكلٍ من الأشكال ـ التأثُّر بأفكار حركة المداواة بالعقل. لكن ما يهمنا هو أنه يوجد ـ ولا بدَّ ـ عددٌ كبير من الأفراد الذين **يمكنهم** التأثُّر بشكل ملحوظٍ بها. ويشكِّل هؤلاء نوعًا نفسيًّا يجب دراسته بعناية(٢٥).

---

(٢٤) أشير هنا إلى الأستاذ هوراتيو و. دريسر Horatio W. Dresser والأستاذ هنري وود Henry Wood، وعلى الأخص الأول. نُشرت أعمال دريسر بواسطة G. P. Putnam's Sons, New York and London، وأعمال وود بواسطة Lee & Shepard, Boston.

(٢٥) مخافة أن يتم التشكيك في شهادتي، سأستشهد باقتباسٍ آخر من الدكتور هـ. هـ. غودار H. H. Goddard من جامعة كلارك، الذي نُشِرت أطروحته عن «تأثيرات العقل في الجسد كما أثبتتها علاجات الإيمان» في الدورية الأمريكية لعلم النفس عام ١٨٩٩ (عدد رقم ١٠). يستنتج هذا الناقد ـ بعد دراسةٍ موسَّعة للوقائع ـ أن علاجات حركة المداواة بالعقل موجودةٌ بالفعل؛ لكنها لا تختلف من أيِّ ناحية عن العلاجات المُعترَف بها رسميًّا في الطب بوصفها علاجات بالإيحاء؛ وتحتوي نهاية أطروحته على تخمين فيسيولوجيٍّ مثير للاهتمام حول الطريقة التي يمكن من خلالها للأفكار الإيحائية أن تكون فعَّالةً. (ص٦٧ من الطبعة الثانية). وفيما يتعلَّق بالظاهرة العامَّة للعلاج العقلي نفسه، يكتب الدكتور غودار: «على الرغم من النقد القاسي الذي سُقناه عن تقارير العلاج، تظل هناك كميَّة وافرة من الأدلَّة التي تُظهر تأثيرًا قويًّا للعقل في المرض. إن العديد من الحالات هي حالاتٌ مصابة بأمراضٍ شُخِّصَت وعُولِجَت بواسطة أفضل الأطباء في البلد، أو حاولت أشهر المستشفيات مداواتها لكن دون نجاح. ولقد عُولِجَ أشخاص من أهل الثقافة والتعليم بواسطة هذه الطريقة، وكانت النتائج مُرْضِيَةً. إن حالاتٍ ذات أمراضٍ مزمنة تحسَّنَت، بل شُفِيَت. . . لقد تعقَّبنا العنصر العقلي عبر الطب البدائي، والطب الشعبي الحالي، والعَقارات المسجَّلة ببراءة اختراع وتحمل أسماء تجارية، والسحر. وإننا على قناعةٍ بأنه من المستحيل تفسير وجود هذه الممارسات لو أنها لم تداوِ الأمراض، ولو أنها قامت بذلك، فمن المؤكَّد أن العنصر العقلي كان فعَّالًا. تنطبق الحجَّة نفسها على مدارس العلاجات العقلية الحديثة ـ العلاج الإلٰهي [وهو علاج يتم بتدخُّلٍ من عنصر فوق ـ طبيعي، كالروح القُدُس في السياق المسيحي على سبيل المثال. (المترجمان)] والعلم المسيحي Divine Healing and Christian Science. من الصعب تصوُّر استمرار العدد الكبير من الأشخاص الأذكياء الذين يكوِّنون المجموعة المسمَّاة بالعلماء العقليين Mental Scientists في الوجود لو أن هذا الأمر كان كله وهمًا وضلالة. ليس هذا الأمر وَليد =

لنقترب الآن أكثر من معتقدهم. إن الركيزة الأساسية التي يستقرُّ عليها ليست سوى الأساس العام لكل التجارب الدينيَّة، وهي حقيقة أن للإنسان طبيعةً ثنائيَّة، وأنه موصولٌ بمجالَيْن للفكر: مجال أكثر ضحالة، ومجال أكثر عمقًا؛ ويمكنه التَّعوُّد على العيش في أيٍّ منهما. المجال الأكثر ضحالةً والأدنى هو مجال الأحاسيس الجسديَّة، والغرائز، والرغبات؛ مجال الأنانيَّة، والشكِّ، والمصالح الشخصيَّة الدنيا. لكن بينما اعتبر اللاهوت المسيحي أن **العصيان** هو الرذيلة الرئيسة لهذا الجزء من الطبيعة الإنسانية، تقول حركة المداواة بالعقل إن علامة الوحش[٢٦] هي **الخوف**؛ وهذا هو ما يعطي قناعتهم توجُّهًا دينيًّا مختلفًا بالكليَّة.

لنستشهد بما يقوله واحدٌ من كتَّاب هذه المدرسة: «لقد كان للخوف استخداماته في العملية التَّطوُّريَّة، ويبدو أنه هو ما يشكِّل كامل عملية التروِّي والتدبُّر في المآل forethought عند أغلب الحيوانات؛ لكن أن يظل الخوف

= اليوم، وليس مقتصرًا على قلَّةٍ، وليس محليًّا كذلك. من الصائب القول بأنه تَمَّ تسجيل العديد من الإخفاقات، لكن ذلك يدعم الحجَّة أكثر. إذ يلزم وجود نجاحاتٍ كثيرة ومذهلة لمعادَلَة الإخفاقات، وإلا كانت هذه الإخفاقات كفيلةً بإنهاء الوهم... لا يُداوي العلم المسيحي أو العلاج الإلٰهي أو العلم العقلي كلَّ الأمراض، ولا يمكنه ذلك بحكم طبيعة الأشياء، ومع ذلك سيتجه التطبيق العملي للمبادئ العامة للعلم العقلي الأكثر اتساعًا نحو منع الأمراض... نجد أدلَّةً كافية بالفعل لإقناعنا بأن الإصلاح المضبوط للسلوك العقلي سيشفي الكثير ممَّن يعانون من أمراضٍ لا يستطيع الأطباء العاديون علاجها، وسيؤخر من دنوِّ الموت للعديد من الضحايا بما يتجاوز القدرة على العلاج التام، كما أن التمسُّك الصادق بفلسفةٍ أصدق للحياة سيُبقي الكثير من الأشخاص في حالةٍ صحيَّة جيدة، وسيعطي الطبيب وقتًا يكرسه لتخفيف الأمراض التي لا يمكن منعها». (ص. ٣٣، ٣٤ من الإصدار الثاني).

(٢٦) «علامة الوحش» هي علامة تحدِّد أولئك الذين يعبدون الوحش الذي سيخرج من البحر ويرفضون عبادة الله وَفْقَ الحكاية المذكورة في سفر الرؤيا، الذي يقول: «ثُمَّ رَأَيتُ وَحشًا يَصْعَدُ مِنَ البَحرِ. لَهُ عَشَرَةُ قُرُونٍ وَسَبعَةُ رُؤُوسٍ، وَعَلَى قُرُونِهِ عَشَرَةُ تِيجانٍ، وَأسماءُ شِرِّيرَةٌ عَلَى رُؤُوسِهِ. ٢ الوَحشُ الَّذِي رَأَيتُهُ كانَ يُشبِهُ النَّمِرَ. أقدامُهُ كَأقدامِ الدُّبِّ، وَفَمُهُ كَفَمِ الأسَدِ» (الرؤيا ١٣: ١ ـ ٢)، ويشير للعصاة بأنهم أولئك «الَّذِينَ يَحمِلُونَ عَلامَةَ الوَحشِ وَالَّذِينَ سَجَدُوا لِتِمثالِهِ» (الرؤيا ١٦: ٢)، وهذه العلامة هي «اسْمُ الوَحشِ، أوِ الرَّقَمُ الَّذِي يُوافِقُ اسْمَهُ» (الرؤيا ١٣: ١٧)، وهذا الرقم يكشف عنه الكتاب المقدَّس، حيث إن «الرَّقَمَ يُمَثِّلُ اسْمَ إنسانٍ. وَرَقَمُهُ هُوَ سِتُّ مِئَةٍ وَسِتَّةٌ وَسِتُّونَ» (الرؤيا ١٣: ١٨)، قبل أن ينتهي الأمر بـ«أُسِرَ الوَحشُ وَمَعَهُ النَّبِيُّ الكَذّابُ الَّذِي صَنَعَ العَجائِبَ أمامَهُ، وَالَّتِي بِها أضَلَّ مَنْ يَحمِلُونَ عَلامَةَ الوَحشِ وَيَعبُدُونَ تِمثالَهُ. فَأُلقِيَ بِهِما أحياءً إلَى البُحَيرَةِ المُتَّقِدَةِ بِالكِبرِيتِ. (الرؤيا ١٩: ٢٠). والمقصود هنا أن الخوف (وليس العصيان) هو الرذيلة الأساسية بالنسبة إلى حركة المداواة بالعقل. (المترجمان)

جزءًا من الأدوات العقلية للحياة البشرية المتحضِّرة لهو أمر سخيف وعبثيٌّ. ولا أرى أن عنصر الخوف في عملية التروِّي يكون عنصرًا محفزًا للأشخاص الأكثر تحضرًا، الذين يكون المحفز الطبيعي لهم هو الانجذاب والواجب، وإنما يكون عنصرًا مُنْهِكًا ومعيقًا. وبمجرَّد ما يصبح الخوف غير ضروريٍّ، يتحوَّل حتمًا إلى عائق حقيقيٍّ، ومن ثمَّ يجب إزالته بالكامل، تمامًا كما يُزال اللحم الميت من النسيج الحيِّ. ولكي أساهم في تحليل الخوف، وفضح تعبيراته؛ سككتُ مصطلح **فكر الخوف** fearthought ليدلَّ على العنصر غير المُجزي من عناصر التروِّي، وعرَّفت كلمة «قلق» بأنها **فكر الخوف المناقض للتروِّي**، وعرَّفت كذلك فكر الخوف بأنه **الإيحاء بالدونيَّة الذي تفرضه الذات على نفسها أو تسمح بفرضه عليها**؛ وذلك لكي أضعه في المكان الذي ينتمي له بالفعل، في فئة الأشياء الضارة، وغير الضرورية، وبالتالي غير الجديرة بالاحترام»(٢٧).

تلقى «عادة ـ البؤس» misery-habit و«عادة ـ الشهيد» martyr-habit اللتان تنتجان عن «فكر الخوف» السائد نقدًا لاذعًا من كُتَّاب حركة المداواة بالعقل، يقول أحدهم:

«تأمَّل للحظة في عادات الحياة التي نولَد فيها. هناك أعراف أو تقاليد اجتماعية معيَّنة، ومتطلبات مزعومة، هناك انحياز لاهوتي، ورؤية عامَّة للعالم. هناك أفكار مُحافِظة فيما يخص تنشأتنا المبكِّرة، وتعليمنا، والزواج، ومهنتنا في الحياة. نضم إلى ما سبق وجود سلسلة طويلة من التوقُّعات، وتحديدًا: أننا سنعاني من أمراضٍ معيَّنة في مرحلة الطفولة، وفي متوسط العمر، وفي آخر العمر؛ فكرة أننا سنُهرم، ونفقد مَلَكاتنا، ونصير مثل الأطفال مرةً أخرى؛ وعلى رأس كل ذلك الخوفُ من الموت. ثم يوجد خطٌّ طويل من المخاوف المحدَّدة والتوقُّعات الحاملة للمشاكل؛ فعلى سبيل المثال، الأفكار المرتبطة بخطورة أنواعٍ معيَّنة من الأطعمة، والذعر من الرياح الشرقية، والذعر من الطقس الساخن، والأوجاع والآلام المرتبطة بالطقس البارد، والخوف من الإصابة بنزلة البرد حال تعرُّض المرء لتيار

(٢٧) HORACE FLETCHER: Happiness as found in Forethought *minus* Fearthought, Menticulture Series, ii. Chicago and New York, Stone, 1897, pp. 21-25; abridged.

هوائيٍّ، وقدوم حُمَّى القش عقب الرابع عشر من أغسطس في منتصف اليوم، وهكذا دواليك مرورًا بقائمةٍ طويلة من المخاوف، والتوجُّسات، ودواعي القلق، ودواعي الهَمِّ، والتوقُّعات، والترقُّبات، ودواعي التشاؤم، ودواعي السقم، وكل القطار الشبحي الذي يُقِلُّ على متنه الأشكال المشؤومة التي يكون رفقاؤنا ـ وبالأخص الأطباء ـ جاهزين لمساعدتنا على استحضارها، وهي تشكيلة جديرة بأن تتساوى في القيمة مع ما يصفه برادلي Bradley بقوله: «رقصة باليه شبحيَّة تؤديها مقولاتٌ شاحبة وباردة»»[٢٨].

«ولكن، ليس هذا هو كل ما في الأمر. فهذه التشكيلة الهائلة تتضخم أكثر من قِبَلِ أمور محتملة الحدوث في الحياة اليوميَّة لا حصر لها[٢٩]؛ كالخوف من التعرُّض لحادثة، أو احتمالية الإصابة بفاجعة، أو خسارة إحدى الممتلكات، أو احتمال التعرُّض لسرقة، أو لحريق، أو اندلاع الحرب. ولا يُعتبر كافيًا أن يخشى المرء على نفسه فحسب. فعندما يصاب صديق بمرضٍ عضال فجأةً، لا بدَّ من أن نخشى فورًا الأسوأ، وأن نتوقَّع الموت. فالمرء إذا التقى بالأسى... تتدخَّل الشفقة وتزيد من المعاناة»[٣٠].

يقول كاتبٌ آخر: «في الغالب يُطبَع الخوف على الإنسان قبل دخوله إلى العالم الخارجي؛ يُربَّى في الخوف؛ وتنقضي حياته كلها وهو في أسْرِ الخوف من المرض والموت، ومن ثَمَّ تغدو عقليته بالكامل منقبضةً ومحدودةً ومكتئبةً، ويتبع جسده نفس نمط عقله المنكمش والمنقبض.... فَكِّر في ملايين الأرواح الحساسة، والسريعة الاستجابة من بين أسلافنا التي كانت تحت سطوة هذا الكابوس الأزلي! أليس من المذهل أن تكون الصحَّة والعافية موجودةً من الأساس إذن؟ لا شيء سوى صَبِّ الحب الإلهي اللامحدود، والبهجة، والحيوية باستمرار داخل الإنسان، حتى ولو بشكل غير واعٍ، يمكنه ـ ولو جزئيًّا ـ إبطال مفعول هذا المُحيط من

(٢٨) وردت هذه العبارة في كتاب الفيلسوف البريطاني برادلي «مبادئ المنطق ـ The Principles of Logic»، انظر:

F. H. Bradley: The Principles of Logic, G. E. Stechert & Co., 1912, pp. 533.

(المترجمان).

(٢٩) يشير إليها ويليام جيمس مجازًا بـ«المتطوعين»؛ إذ تحدث هذه الأمور للإنسان من دون سعي منه تجاهها. (المترجمان)

(٣٠) H. W. Dresser: Voices of Freedom, New York, 1899, p. 38.

المرض والسقم»(٣١).

وعلى الرغم من أن مُريدي حركة المداواة بالعقل يستخدمون مصطلحاتٍ مسيحيَّة في الغالب، فإنه يمكن للمرء أن يرى من هذه الاقتباسات مدى تبايُن تصوُّرهم عن سقوط الإنسان عن تصور المسيحيين العاديين له(٣٢).

وليس تصوُّرهم عن الطبيعة الأسمى للإنسان أقلَّ تباينًا [بالمقارنة مع التصوُّر المسيحي](٣٣)، بما أنه تصوُّر ينتمي - وعلى نحوٍ واضحٍ - لفلسفة وحدة الوجود pantheistic. في فلسفة حركة المداواة بالعقل، يظهر الروحيُّ في وعي الإنسان بشكل جزئيٍّ، لكنه ينتمي للا - وعي في الأساس؛ ومن خلال الجزء اللا - واعي منه نتوحَّد مع الإلهي من دون الحاجة إلى أي معجزة فَضْلٍ(٣٤)، أو إلى خَلْقٍ مفاجئ لإنسان جُوَّاني جديد. وبما أن هذا

---

(٣١) Henry Wood: Ideal Suggestion through Mental Photography, Boston, 1899, p. 54.

(٣٢) إن الأمر موكولٌ للمفسرين لتقرير إذا ما كان تصوُّر حركة المداواة بالعقل يختلف بشدَّة عن تصوُّر المسيح الخاص أم لا. طبقًا لهارناك Harnack، فقد تلمَّس يسوع الشر والمرض ساعيًا لمحوهِ بقدر ما يفعل أتباع الحركة. ويتساءل هارناك: «ما هي الإجابة التي أرسلها يسوع ليوحنا المعمدان John the Baptist؟»، ويجيب قائلًا: «العُميُ يُبصِرُونَ، وَالمُقعَدُونَ يَمشُونَ، وَالبُرْصُ يَطْهُرُونَ، وَالصُّمُّ يَسمَعُونَ، وَالمَوتَى يَحيَونَ، وَالمَساكِينُ يَسمَعُونَ البِشارَةَ» [لوقا ٧: ٢٢]. هذا هو «مجيء ملكوت الرب»، أو بالأحرى إنه يوجد - بالفعل - في أعمال الإنقاذ والشفاء هذه. فبواسطة التغلُّب على البؤس والعوز والمرض ومحوها، بواسطة هذه الآثار الواقعية يمكن ليوحنا رؤية أن الزمن الجديد (الملكوت) قد حلَّ. وما طرد الشياطين إلا جزء من عمل الفداء هذا؛ **لكن يسوع يشير إلى هذا الأمر باعتباره مغزى مهمَّته وضمانتها**. وبالتالي، قدَّم يسوع خطابه للبؤساء والمرضى والمساكين؛ لكن ليس بوصفه أخلاقيًّا، ومن دون أي أثر من العاطفيَّة. لم يقسِّم الاعتلالات إلى مجموعاتٍ وأقسام، ولم يقضِ وقتًا في التساؤل عن إذا ما كان المريض «يستحقُّ» أن يُداوى أم لا، ولم يجل بخاطره التعاطف مع الألم أو الموت، ولم يَرِد عنه قطُّ قوله بأن المرض بلاءٌ خيِّر، أو أن للشر استخدامًا مفيدًا وصحيًّا. لا، إنه يسمِّي المرض مرضًا والصحَّة صحَّة. فكلُّ الشر، كل البؤس هو - بالنسبة إليه - شيء مروع؛ إنه ينتمي لملكوت الشيطان؛ ولكنه يشعر بقوة المُخَلِّص بداخله. إنه يعرف أن التقدُّم ممكنٌ فقط عندما يُقْهَر الضعف، ويُشفى المرض»، انظر:

Das Wesen des Christenthums, 1900, p. 39.

(٣٣) ذكر المؤلف أن الحركة تنطلق من الافتراض القاضي بأن طبيعة الإنسان طبيعة ثنائية: طبيعة دنيا، ضيقة، جسديَّة؛ وطبيعة عليا، واسعة، روحيَّة. وقد تحدَّث عن تصوُّر الحركة عن الأولى مقارنة بالتصوُّر المسيحي لها (الخوف في مقابل المعصية)، وها هو يتحول إلى الكلام عن الثانية. (المترجمان)

(٣٤) معجزة الفضل miracle of grace، بحسب الثقافة المسيحية الكاثوليكية، تعني تحوُّلًا مفاجئًا وغير متوقَّع من الجهل إلى الإيمان، ومن الشَّكِّ إلى اليقين، ومن الإثم إلى القداسة. وهي لا تأتي من أسبابٍ اعتيَادية، وإنما من فضل الله الخاص ونعمته، وتكون تدخُّلًا من الله نفسه. (المترجمان)

المنظور يُعَبَّر عنه بطرقٍ شتَّى من قِبل كُتَّاب مختلفين، نجد فيه آثارًا من التصوُّف المسيحي، والمثالية الترنسندنتالية، والفيدانتا Vedantism[٣٥]، والسيكولوجيا الحديثة للذات اللا - واعية. سيتكفَّل اقتباسٌ أو اثنان بتوضيح هذا المنظور لنا بجلاء:

«إن الحقيقة المركزية العظمى للكون هي روح الحياة والقوة اللانهائيتين، الكامنة وراء كل شيء، والتي تتجلَّى في كل شيء وعبر كل شيء، وهذه الروح هي ما أدعوه الله. ولا يهمني المصطلح الذي قد تستخدمه لتسميتها، سواء كان الضوء الأنيس، أو العناية الإلهيَّة، أو الروح المتغلغلة في كل شيء OverSoul[٣٦]، أو القدرة الكليَّة، أو أيًّا كان المصطلح الذي تراه ملائمًا، ما دمنا على اتفاقٍ فيما يتعلَّق بالحقيقة المركزيَّة العظمى نفسها. إذن، يملأ الله الكونَ وحده؛ وبالتالي يكون كل شيء منه وفيه، ولا يوجد شيء خارجه. إنه حياة حياتنا، حياتنا ذاتها. إننا مشاركون في حياة الله. ورغم أننا قد نختلف عنه في كوننا أرواحًا مُفرَدة بينما هو الروح اللانهائية، التي تشملنا وتشمل كل شيء سوانا؛ فإن حياة الله وحياة الإنسان هما الشيء نفسه من حيث الجوهر، وبالتالي فهما واحد. إنهما لا يختلفان في الجوهر ولا في النوع، وإنما يختلفان في الدرجة.

إن الحقيقة المركزيَّة العظمى في حياة الإنسان هي الوصول لإدراك حيويٍّ وواعٍ بواحديتنا مع هذه الحياة اللانهائية، وانفتاح أنفسنا بالكليَّة على هذا التدفُّق الإلهي فينا. وبقدر ما نصل لإدراك واعٍ بواحديتنا مع هذه الحياة اللانهائية وننفتح على هذا التدفُّق الإلهي، بقدر ما نحقِّق في أنفسنا صفات الحياة اللانهائية وقواها، ونجعل من أنفسنا قنواتٍ يعمل من خلالها كلٌّ من

---

(٣٥) الفيدانتا هي واحدة من المدارس الست الأساسية في الهندوسية، والتي تهتمُّ تحديدًا بتراث الأوبانيشاد، الجزء الفلسفي من نصوص الفيدا الهندوسية، وترى أن براهمان هو الحقيقة الوحيدة والمبدأ الذي يقف خلف الوجود؛ ولكن تختلف الطوائف التي تنتمي إلى تلك المدرسة في تصوُّر علاقة براهمان بالعالم. (المترجمان)

(٣٦) إشارة إلى مقال بقلم إيمرسون، الذي نُشر لأول مرة في عام ١٨٤١، والذي يتناول علاقة الإنسان بالله، فيستخدم هذا التوصيف للدلالة على أن الله هو «الوحدة، والروح المتغلغلة في كل شيء، التي تحتوي على الوجود الخاص لكل إنسان، والذي يربطه مع وجود الآخرين في وحدة واحدة»، أما عن علاقة الله بالعالم فيقول: «نرى العالم جزءًا جزءًا، مثل الشمس والقمر والحيوان والشجرة؛ لكن الكلية، التي تسطع منها هذه الأجزاء، هي الروح». (المترجمان)

العقل والقدرة اللانهائيين. وبقدر ما ندرك واحديتنا مع الروح اللانهائية، بقدر ما تحل الراحة محلَّ النَّصَب، والتناغم محلَّ التنافر، والصحَّة والقوة الوافرتين محلَّ المعاناة والألم. فأن ندرك ألوهيتنا، وارتباطنا الحميم بالكوني، يعني أن نربط سيور آلاتنا بمحطة توليد طاقة الكون. لا يحتاج المرء إلى البقاء في الجحيم لفترة أطول من التي يختارها؛ إذ يمكننا الارتقاء إلى أيِّ جنَّة نختارها؛ وعندما نختار الارتقاء، تتآلف كلُّ القوى العليا للكون لتعيننا على التوجُّه نحو السماء»[٣٧].

دعوني أنتقل الآن من هذه التصريحات الأكثر تجريدًا إلى بعض التوصيفات الأكثر ملموسيةً لتجربة دين المداواة بالعقل. والحال أن لديَّ الكثير من الردود التي تلقيتها من المُراسِلين؛ وتكْمُن الصعوبة الوحيدة في الاختيار من بينها. وأول اثنين سأقتبس منهما هما صديقان شخصيان لي؛ أحدهما سيدة تكتب التالي، مُعَبِّرةً بشكل جيدٍ عن الشعور بالصلة مع القوة اللانهائية، تلك التي تُلهم كل مُريدي حركة المداواة بالعقل:

«إن السبب الأساسي الأول لكل المرض، أو الضعف، أو الاكتئاب؛ هو **الشعور الإنساني بالانفصال** عن الطاقة الإلهية التي ندعوها الله. فالروح الإنسانية التي تستطيع أن تشعر وتؤكِّد بثقةٍ هادئةٍ وجذِلة في آنٍ واحد، كما فعل يسوع الناصري: «أنا والآبُ واحِدٌ»[٣٨]، لا تحتاج ـ بالإضافة إلى ذلك ـ إلى معالِجٍ أو علاج. هذه هي الحقيقة الكاملة باختصار، ولا يمكن لأي إنسانٍ أن يضع أساسًا للكلية والتمام سوى حقيقة الوحدة الإلهية الحصينة هذه. لا يمكن للمرض مهاجمة شخصٍ قدماه مزروعتان في هذه الصخرة؛ شخص يشعر في كل ساعة، في كل لحظة، بتدفُّق النَّفَسِ الإلهي بين جنباته. لو أن المرء وصاحب القدرة الكليَّة واحِدٌ، فكيف يمكن للوَهَنِ الدخول إلى الوعي، كيف يمكن للمرض أن يُغِير على هذه الشرارة المنيعة؟

لقد تجلَّت إمكانية الإبطال الدائم لقانون الإجهاد في حالتي بكثرة؛ وذلك لأن حياتي المبكِّرة قد تضمَّنت الكثير من السنوات التي قضيتها في

---

(٣٧) R. W. Trine: In Tune with the Infinite, 26th thousand, N. Y., 1899.

ولقد نظمتُ الفقرات المبعثرة في سياقٍ واحد.

(٣٨) انظر: (يوحنا ١٠ : ٣٠). (المترجمان)

عجزٍ، طريحة الفراش، حيث عانيت من شلل في عمودي الفقري وأطرافي السفلى. لم تكن أفكاري معيوبةً أكثر مما هي عليه في الوقت الحاضر، بالرغم من أن اعتقادي في ضرورة المرض كان اعتقادًا بليدًا وجاهلًا. لكن منذ قيامتي جسديًّا، عملت كمعالِجة بشكل متواصل لمدة أربعة عشر عامًا بلا انقطاع، ويمكنني أن أؤكِّد بصدقٍ أنني لم أعرف قطُّ أيَّ لحظة إجهادٍ أو ألم، وذلك على الرغم من احتكاكي المتواصل بحالات ضعفٍ واعتلالٍ مفرطة، وأمراضٍ من كل الأنواع. لأنه كيف يمكن لجزء واعٍ من الله أن يمرض؟ فـ«الذي **معنا** أعظم من كل الذي يجاهد ضدنا»»[٣٩].

أما مراسلي الثاني ـ وهي سيدة أيضًا ـ فقد أرسل لي ما يلي:

«في وقتٍ سابق، بدت لي الحياة عسيرة. كنت أنهار دومًا، ومررتُ بالعديد من النوبات التي تُدعى بالانهيار العصبي، مع أرق رهيب، وكنت على حافة الجنون؛ إلى جانب معاناتي مع اضطرابات أخرى كثيرة، خاصةً في الجهاز الهضمي. أُرسلت بعيدًا عن المنزل تحت مسؤولية الأطباء، وتناولتُ كل الأدوية المهدِّئة والمنوِّمة، وتوقفت عن أي نشاط، وفاض بي الكيل؛ وفي الواقع لقد قصدت كل الأطباء الذين يمكن الوصول إليهم. لكنني لم أتعافَ بشكل دائم قطُّ، إلا حينما استحوذ عليَّ هذا الفكر الجديد.

أظن أن أكثر شيء أبهرني هو معرفة الحقيقة القائلة بأنه يلزم علينا أن نكون في ارتباطٍ مستمِر ومطلق أو اتصال عقليٍّ (هذه الكلمة معبِّرة جدًّا بالنسبة إليَّ) مع جوهر الحياة الذي ينتشر في كل شيء والذي ندعوه الله. وهذا الأمر يكاد يكون غير قابلٍ للإدراك ما لم نَعِشْه داخل أنفسنا **فعليًّا**، بواسطة التوجُّه الدائم إلى وعينا الأشد عمقًا وجُوَّانية بذواتنا الحقيقية أو بالله فينا، من أجل الاستنارة من داخلنا، تمامًا كما نتوجَّه إلى الشمس من أجل النور، والدفء، والانتعاش من خارجنا. وعندما تفعل ذلك بشكل واعٍ، مُدْرِكًا أن توجُّهك جُوَّانيًّا إلى النور الذي بداخلك يعني أن تعيش في معيَّة الله أو ذاتك الإلهية، فسرعان ما ستكتشف زيف الأشياء الخارجة عنك التي كنتَ تتوجَّه نحوها والتي شغلتك حتى هذه اللحظة.

لقد خلصت إلى عدم اعتبار مغزى هذا الموقف هو تحقيق الصحَّة

---

(٣٩) قارن مع (يوحنا الأول ٤ : ٤). (المترجمان)

الجسديَّة **بحدِّ ذاتها**؛ لأن هذه الأخيرة تأتي من تلقاء نفسها، بوصفها نتيجةً عَرضيَّة، ولا يمكن إيجادها بواسطة أي فعل عقليٍّ مخصوص أو رغبة في حيازتها، سوى هذا الموقف العقلي العام الذي أشرت إليه أعلاه. إن ما نجعله في المعتاد هدفَ الحياة، هذه الأشياء الخارجة عنَّا التي نسعى وراءها بتوحُّش، والتي غالبًا ما نحيا ونموت في سبيلها، لكنها لا تمنحنا السلام ولا السعادة؛ لا بدَّ أن تأتي لنا من تلقاء نفسها بوصفها ملحقات ثانوية، بوصفها مجرَّد محصلة أو نتيجة طبيعية لحياةٍ أسمى بكثير، حياة غارقة بعمق في كَنَف الروح. إن هذه الحياة هي السعي الحقيقيُّ وراء ملكوت الربِّ، الرغبة في تَسَيُّده داخل قلوبنا، وكل ما عدا ذلك «سيعطى لك كذلك»[٤٠] - باعتباره عَرَضيًا تمامًا ومفاجئًا لنا، ربما. ومع ذلك، فهو البرهان على حقيقة الاتزان التام في قلب كينونتنا.

عندما أقول إننا عمومًا نجعل هدف حياتنا ما لا ينبغي السعي إليه من الأساس، فإنني أقصد الكثير من الأشياء التي يعتبرها العالَم جديرةً بالتمجيد وممتازة؛ كالنجاح في العمل، أو الشهرة كمؤلفٍ أو فنان؛ كطبيب أو محامٍ، أو كفاعلِ خيرٍ. فهذه الأشياء يجب أن تكون نتائجَ، وليس أهدافًا. وأضيفُ إلى ذلك مُتَعًا من أنواع عدَّة، تبدو حاليًا غير ضارَّة وخيِّرة، ويُسعى وراءها لأن الكثيرين يَقْبَلونها؛ وأقصد العادات، والاجتماعيات، والموضات في شتَّى تطوراتها، وهي أشياء تلقى قبولًا عند الجمهور، على الرغم من أنها قد تكون زائفةً بل حتى ضارة وفائضة عن الحاجة».

إليكم حالة أخرى، أكثر تعينًا وملموسية، وأيضًا تخصُّ سيدة. أقرأ عليكم هذه الحالات دون تعليق؛ فهي تُعبِّر عن الكثير من تنويعات الحالة العقلية التي ندرسها:

«لقد كنت شخصًا مريضًا منذ طفولتي حتى عامي الأربعين (لقد ذكرتُ تفاصيل اعتلال صحتها، لكنني حذفتها). لقد كنت في فيرمونت Vermont لشهورٍ عديدة وكنت آمل خيرًا من تغيير الجوِّ بشكل عام، لكنني كنت أصير أضعفَ باطرادٍ. وفي أحد أيام أواخر شهر أكتوبر، وبينما كنت أستريح بعد

---

(٤٠) قارن مع متَّى ٦: ٣٣. (المترجمان)

الظُهر، سمعت فجأةً - إذا جاز القول - هذه الكلمات: «ستُشفين وتمارسين عملًا لم تحلمي به قطُّ». لقد فُرِضَت هذه الكلمات على عقلي بقوةٍ جعلتني أقول - على الفور - إن الله وحده يستطيع أن يضعهم فيه. لقد آمنت بهذه الكلمات رغم نفسي ومعاناتي وضعفي الذي استمرَّ حتى عيد الميلاد المجيد عندما عدت إلى بوسطن Boston. خلال يومين عرض صديقٌ شاب أن يأخذني لمُعالِجة عقليَّة (حدث ذلك في السابع من يناير، ١٨٨١). قالت المُعالِجة: «ليس ثمَّة شيء سوى العقل؛ إننا تعبيرات عن العقل الواحد؛ إن الجسد اعتقادٌ فانٍ ليس إلّا؛ كيفما يفكِّر الإنسان يكون». لم أتمكن من تقبُّل كل ما قالته، لكنني ترجمت كل ما **يعنيني** منه بهذه الطريقة: «ليس ثمة شيء سوى الله؛ لقد خُلِقْتُ بواسطته؛ وأتوكَّل عليه تمامًا؛ لقد أُعطي العقل لي لأستخدمه؛ وبقدر ما سأستخدمه في التفكير في الفعل السديد تجاه جسدي، سأتحرَّر من عبوديتي للجهل والخوف والتجارب السابقة». ولقد شرعت - طبقًا لذلك - في تناول القليل من الطعام الذي توفِّره لي عائلتي، قائلة لنفسي بشكل مستمرٍّ: «يلزم على القوة التي خلقت البطن أن تتولَّى أمر ما أكلتُه». وبالتمسُّك بهذه الإيحاءات خلال المساء، ذهبت لفراشي ونمت فورًا، بينما أقول: «إنني نَفْسٌ، روح، متوحِّدة تمامًا مع فكرة الله عني»، ونمت طوال الليل دون أن أستيقظ، للمرة الأولى منذ عدَّة سنوات (عادةً ما كانت تتكرَّر نوبات الضيق في الساعة الثانية ليلًا). شعرت في اليوم التالي كأنني قد هربت من السجن، واعتقدت أنني قد وجدت السرَّ الذي سيمنحني الصحَّة المثاليَّة مع مرور الوقت. خلال عشرة أيام كنت قادرةً على التهام أي شيء يلتهمه الآخرون، وبعد أسبوعين بدأت في امتلاك آرائي العقليَّة الإيجابيَّة الخاصَّة عن الحقيقة، والتي كانت - بالنسبة إليَّ - بمثابة وسيلة للارتقاء والتقدُّم. سأذكر القليل منها؛ ولقد كانت المدَّة الفاصلة بين كل رأي وآخر أسبوعين:

الأول: إنني روح؛ ولذلك فأموري على ما يرام.

الثاني: إنني روح؛ ولذلك فأنا على ما يرام.

الثالث: نوعٌ من الرؤية الجُوَّانية لنفسي بوصفي وحشًا يسير على أربع مع تورُّمٍ على كل جزء من جسدي تألمت منه؛ وحشًا له وجهي ويرجونني أن

أقرَّ بأنه أنا. ولقد ركزت انتباهي بعزمٍ على كوني سليمةً معافيةً، ورفضت حتى النظر إلى ذاتي القديمة في هذه الهيئة.

الرابع: مرة أخرى، رؤية الوحش بعيدًا في خلفية المشهد، مع صوت خافت. ورفض الإقرار مرةً أخرى.

الخامس: الرؤية مجددًا، لكنها رؤية لعيني فقط مع نظرة متلهِّفة؛ ومرة أخرى الرفض. ثم أتى الاقتناع، الوعي الجُوَّاني، بأنني سليمةٌ بشكل تامٍّ وقد كنت كذلك دومًا؛ لأنني كنت روحًا، تعبيرًا عن فكرة الله الكاملة. وكان هذا ـ بالنسبة إليَّ ـ هو الفَصْل التام والمكتمل بين ما كنته وما بدوتُ عليه. ووُفِّقت في ألا أفقد رؤية كينونتي الحقيقية بعد ذلك أبدًا، عن طريق التوكيد المتواصل على هذه الحقيقة، وبالتدريج (على الرغم من أن ذلك الأمر استغرق مني سنتين من العمل المضني لأصل لما أنا عليه الآن) **أظهرتُ الصحَّة على نحوٍ متواصل عبر جسدي بأكمله.**

لم أعهد هذه الحقيقة تخفق قطُّ عندما طبقتها خلال تجربتي في التسعة عشر عامًا اللاحقة، على الرغم من أنني كثيرًا ما أخفقت في تطبيقها خلال فترات جهلي؛ لكنني تعلَّمت من خلال إخفاقاتي بساطة الطفل الصغير وثقتَه».

لكنني أخشى إرهاقكم بهذه الأمثلة الكثيرة، وبالتالي يتعيَّن عليَّ العودة بكم ـ مرةً أخرى ـ إلى التعميمات الفلسفيَّة. ترون بالفعل، من خلال هذه التجارب، كم هو مستحيل ألا نصنِّف حركة المداواة بالعقل بوصفها حركةً دينيةً في الأساس. إن مُعْتَقَدَها القائل بوحدة حياتنا مع حياة الله ـ في حقيقة الأمر ـ غير قابلٍ تمامًا للتمييز عن أحد تأويلات رسالة المسيح؛ تأويل قد دوفِع عنه، هنا في محاضرات غيفورد، بواسطة بعض فلاسفة الدين الإسكتلنديين الأكثر اقتدارًا وبراعة[٤١].

---

(٤١) مثل أتباع كيرد The Cairds على سبيل المثال. تزخر محاضرات إدوارد كيرد Edward Caird بجلاسجو Glasgow في الفترة من ١٨٩٠ ـ ٩٢، بفقراتٍ كهذه:

«لقد تحوَّل الإعلان الذي صدر في بداية خدمة يسوع: «قَدْ حانَ الوَقتُ، وَاقتَرَبَ مَلَكوتُ اللهِ [مرقس ١: ١٥]» من دون أي عوائق إلى: «مَلَكُوت اللهِ يَكُونُ فِيكُمْ [لوقا ١٧: ٢٠ ـ ٢١]»، وتتأكَّد أهمية هذا الإعلان من خلال كونه يقوم بعمل تفرقةٍ **نوعيَّة** ـ إذا جاز التعبير ـ بين أعظم القديسين =

لكن الفلاسفة عادةً ما يدَّعون إعطاء تفسير شبه منطقيٍّ لوجود الشرِّ، بينما أتباع حركة المداواة بالعقل ـ على قدر معرفتي بهم ـ لا يدَّعون إعطاء تفسير تأمليٍّ للحقيقة العامة للشرِّ في العالم، ولا لوجود الأنانية، والمعاناة، والوعي المحدود المرتاع. فبالنسبة إليهم، فإن الشرَّ موجودٌ على المستوى التجريبيِّ تمامًا كما هو موجود بالنسبة إلى الجميع؛ لكن وجهة النظر العملية هي التي تهيمن على رؤيتهم، وبالتالي لن يكون متوافقًا مع روح نسقهم الفكري أن يقضوا الوقت في القلق حيال الشر باعتباره «لغزًا» أو «مشكلة»، أو في «الاعتبار الجاد» بدروس تجربته، اقتفاءً لسنة الإنجيليين. لا تفكِّر في الشر ـ يقول دانتي Dante ـ لكن ألقِ عليه نظرةً وتجاوزه! إنه أفيديا[٤٢]، جهلٌ! شيء نفوقه ونتركه وراءنا، شيء نتجاوزه ثم ننساه. ويُعتبر ما يسمَّى بالعلم المسيحي ـ أو مذهب السيدة إيدي Eddy ـ الفرعَ الأكثر ردايكاليةً في حركة المداواة بالعقل في طريقة تعامله مع الشر. فوفقًا له، فإن الشرَّ **كذبةٌ** ببساطة، وأي شخص يذكره كاذب. إن المثال المتفائل للواجب يحرم علينا هنا منحَ الشرِّ أي مجاملةٍ حتى لو كانت محض انتباه ظاهريٍّ. يُعَدُّ هذا الأمر بالطبع ـ وكما ستُظهر لنا محاضراتنا القادمة ـ إغفالًا تأمليًّا سيئًا؛ لكنه مرتبطٌ

= والأنبياء الذين عاشوا في عهد الانقسام السابق، وبين «الأصغَر في مَلَكُوتِ السَّماواتِ [متَّى ٥ : ١٩]». يُقرِّب المَثَل الأعلى إلى البشر ويُعلن أنه في متناولهم، ويُنادى عليهم ليكونوا «كامِلِينَ كَما أنَّ أباكُمُ السَّماوِيَّ كامِلٌ [متَّى ٥ : ٤٨]». إن الشعور بالاغتراب والبعد عن الله الذي تجلَّى تدريجيًّا عند تقاة بني إسرائيل بقدر ما تعلموا ألَّا يعتبروا الله مجرَّد إله قوميٍّ فحسب، وإنما إلهًا للعدالة قد يعاقب إسرائيل على خطيئتها كما عاقب أدُومُ Edom أو مُوآبَ Moab، لم يعد شعورًا موجودًا؛ ويشير الشكل التقليدي للصلاة المسيحية إلى إلغاء التباين بين هذا العالَم والعالَم الآخر، وهو التباين الذي كان آخذًا في الاتساع عبر تاريخ اليهود بشكل مستمر: «هُنا عَلَى الأرْضِ كَما هِيَ فِي السَّماءِ [متَّى ٦ : ١٠]». إن الشعور بانفصال الإنسان عن الله، انفصال الكائن المحدود عن اللامحدود، انفصال الضعيف الخطاء عن القوي القدير؛ لم يُفقد في واقع الأمر، لكن لم يعد بإمكانه التغلُّب على الوعي بالواحدية بين الإنسان والله. إن مصطلحي «الابن» و«الآب» يبرزان التباين [بين الله والإنسان]، ولكن يؤشران ـ في الوقت عينه ـ على حدود هذا التباين. إنهما يوضحان أن التباين ليس مطلقًا، وإنما هو تباين يفترض وجود مبدأ للوحدة لا يمكن تقويضه، وهو المبدأ الذي يمكن ـ ويلزم ـ أن يغدو مبدأ للمصالحة. انظر:

The Evolution of Religion, ii. pp. 146, 147.

[إدوارد كيرد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨): فيلسوف إسكتلندي ينتمي للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان من أعلام الحركة المثالية التي سيطرت على الفلسفة البريطانية من عام ١٨٧٠ حتى منتصف ثلاثينيات القرن العشرين. واشتهر بدراساته عن كانط وهيجل. (المترجمان)].

(٤٢) كلمة تشير في الديانة الهندية والهندوسية والبوذية ـ على سبيل المثال ـ إلى الجهل بحقيقة العالم الظاهري. (المترجمان)

بشكل وثيقٍ بالمحاسن العمليَّة للنسق الذي ندرسه. سيسألنا أتباع حركة المداواة بالعقل: لماذا تتحسَّرون على عدم تقديمنا فلسفة للشرِّ لو أنه بمقدورنا جعلكم تعيشون حياة الخير؟

في النهاية، إن الحياة هي المِحَك؛ ولقد طوَّرت حركة المداواة بالعقل نظامًا للعيش يقوم على حفظ الصحَّة العقليَّة، يسعه أن يدَّعي ـ وبحقٍّ ـ أنه قد تفوَّق على كل أدبيات **التغذية الروحيَّة** Diätetik der Seele التي سبقته وأطاح بها. إن هذا النسق مُتخَمٌ بالتفاؤل كليًّا وحصريًّا: «يؤدي التشاؤم إلى الضعف، ويؤدي التفاؤل إلى القوة». «إن الأفكارَ أشياءُ»، كما يكتب واحدٌ من أنشط كتَّاب حركة المداواة بالعقل بالخطِّ العريض أسفل كل صفحة من صفحات كتبه؛ ولو أن أفكارك هي أفكار الصحَّة والشباب والنشاط والنجاح، فسرعان ما ستكون هذه الأشياء هي نصيبك البرَّاني أيضًا [ستتحقَّق بالفعل]. لا يستطيع أحدٌ أن يخفق في الحصول على النتائج التجديديَّة التي يكفلها التفكير المتفائل حينما يُسعى وراءه بإلحاح. فكلُّ إنسان يمتلك ـ وبشكلٍ لا يقبل السلبَ ـ هذا المدخل لله. أما الخوف، ومعه كل أنماط التفكيرِ الأنانية والمُنْقَبِضَة، فهو ـ على النقيض من ذلك ـ مدخلٌ للهلاك والدمار. يقدِّم معظم أتباع حركة المداواة بالعقل هنا مذهبًا مفاده أن الأفكار «قُوَى»، وأن أفكارَ إنسانٍ ما تجذب ـ وبناءً على القانون الذي ينصُّ على أن الشبيه يجذب شبيهَهُ ـ كلَّ الأفكار التي تحمل نفس طبيعتها الموجودة حول العالَم باعتبارها حلفاء لها. وبالتالي، يحصل المرء بواسطة تفكيره على تعزيزاتٍ ـ من كل مكانٍ آخر ـ تساعده على تحقيق رغباته؛ وتُعتبر النقطة الأهم في التعاطي مع الحياة هي أن يكسب المرء القوى السماويَّة إلى جانبه عن طريق فتح عقله أمام تدفُّقها.

وإجمالًا، إن المرء مندهشٌ من هذا التشابه السيكولوجي بين حركة المداواة بالعقل والحركتين اللوثرية Lutheran والويزلية [الميثودية] Wesleyan. فعلى التساؤل القلق للمؤمن بالأخلاقية moralism والأعمال الظاهرة: «ماذا أفعل لأُنقَذ؟»، يردُّ كلٌّ من لوثر وويزلي: «لقد أُنقذت الآن، لو أنك فقط آمنتَ بذلك». وهي الكلمات التي يستخدم أتباع المداواة بالعقل كلماتٍ عن الانعتاق مشابهةً لها تمامًا. يخاطبون بالفعل أشخاصًا فَقَدَ مفهومُ الخلاص عندهم معناه اللاهوتيَّ القديم، لكنهم لا يزالون مشغولين ـ على الرغم من

ذلك ـ بالصعوبة الإنسانية الأبديَّة نفسها: **ليست أمورهم على ما يرام**. ويتخذ السؤال عندهم الشكل الآتي: «ماذا ينبغي أن أفعل لأكون صافيًا، وصائبًا، وسويًّا، وكاملًا، وبخير؟». وتكون الإجابة: «أنت بخير، وسويٌّ، وصافٍ بالفعل، إذا ما عرفت ذلك فحسب». يقول واحدٌ من المؤلفين الذين استشهدتُ بهم سابقًا: «يمكن إيجاز الأمر في جملةٍ واحدة: إن الله على ما يرام، وبالتالي أنت أيضًا على ما يرام. ما عليك إلا أن تهبَّ لمعرفة كينونتك الحقيقيَّة».

لقد منحت ملائمةُ رسالتها للاحتياجات العقليَّة لقطاعٍ كبيرٍ من البشريَّة القوةَ للأناجيل المبكِّرة. وإن رسالة حركة المداواة بالعقل لتتمتَّع بهذه الملاءمة نفسها، مهما بدت حمقاء عند النظر إلى سطحها. وبالنظر إلى التنامي السريع لتأثيرها، وإلى انتصاراتها العلاجية، يُغرى المرء بأن يسأل: هل لن يكون من المُقَدَّر لها (وبسبب فجاجة ومبالغة الكثير من تجلياتها، ربما[٤٣]) أن تؤدي دورًا عظيمًا في تطوُّر الدين الشعبيِّ في المستقبل كما أدَّته هذه الحركات المبكِّرة في أيامها؟

أخشى أن أكون بدأت في «مضايقة» بعض أفراد هذا الحضور الأكاديمي. فقد تعتقدون أنه من غير المحتمل أن تأخذ مثل هذه الأهواء المعاصرة هذه المساحة الكبيرة في محاضرات غيفورد الجليلة. لكنني أناشدكم أن تتحلَّوا بالصبر. فالمحصلة النهائية لهذه المحاضرات ستكون ـ كما أتصور ـ هي التوكيد لعقولكم على التنويعات الهائلة التي تبديها الحيوات الروحيَّة لبشرٍ مختلفين؛ تتنوَّع احتياجاتهم، وحساسياتهم، وقدراتهم، ويلزم تصنيفها تحت عناوين مختلفة. والنتيجة هي أن لدينا أنواعًا مختلفة بحقٍّ من التجربة الدينيَّة. وبما أننا نسعى في هاتين المحاضرتين للإحاطة بنوع التجارب التي صنفناها تحت عنوان العقليَّة ـ الصحيَّة، تعيَّن علينا تناول هذا النوع في أكثر أشكاله راديكاليةً. بالكاد شُرع الآن في رسم الخطوط العريضة لسيكولوجيا أنماط الشخصيَّة، وقد تُمَثِّل محاضراتنا هذه إسهامًا بسيطًا في

---

(٤٣) يبقى أن نرى ما إذا كانت مدرسة السيد دريسر Dresser، التي تتخذ أكثر فأكثر شكل تجربة حركة المداواة بالعقل وشكل الفلسفة الأكاديمية، بحيث يلقح كل شكلٍ منهما الآخر؛ ستحقِّق الانتصارات العملية نفسها التي حقَّقتها طوائف الحركة الأقل نقدًا وعقلانيةً.

تأسيس هذه السيكولوجيا. إن أول شيء ينبغي وضعه نصب أعيننا (بالأخص إذا كنا ننتمي إلى النوع الكهنوتي - الأكاديمي - العلمي، النوع «الصحيح» رسميًّا وتقليديًّا، النوع «المُوَقَّر لأبعد حدٍّ»، والذي يمثِّل تجاهل الآخرين إغواءً مستمرًّا بالنسبة إليه) هو أنه لا شيء أغبى من إغلاق الباب في وجه الظواهر، متجاهلين لها، فقط لأننا غير قادرين على المشاركة في أي شيء مثلها بأنفسنا.

يبدو الآن أن تاريخ كلٍّ من الخلاص اللوثري بواسطة الإيمان، والتحولات الدينيَّة الميثودية، وما أسميه بحركة المداواة بالعقل، يثبت وجود أشخاصٍ عديدين سيحدث - بأي معدلٍ في مرحلةٍ معيَّنة من تطوُّرهم - تغيُّرٌ في شخصياتهم نحو الأفضل، لا باتِّباع القواعد التي أُرسيَت بواسطة الأخلاقيين الرسميين، وإنما بقلبها بشكلٍ كامل. ينصحنا الأخلاقيون الرسميون بعدم إرخاء قُوانا أبدًا. «كن شديدَ اليقظة، ليلًا ونهارًا»، هكذا يناشدوننا، «تحكَّم دومًا في ميولك لأن تكون منفعلًا وسلبيًّا؛ لا تتملَّص من أي جهدٍ مطلوب؛ احتفظ بإرادتك مشدودةً دومًا كقوسٍ». لكن الأشخاص الذين أتحدَّث عنهم يجدون أن كلَّ هذا الجهد الواعي لا يؤدي إلا إلى الإخفاق والاستياء، ويجعلهم أبناءً للجحيم أكثر مرتين ممَّا كانوا عليه قبل بذل هذه الجهود المُضنية. يتحوَّل هذا الموقف الإرادي والمشدود عندهم إلى عذابٍ وحُمَّى لا تطاق. ترفض آلتهم أن تدور على الإطلاق عندما تكون التحمُّلات [وهي الجزء من الآلة الذي يبقيها دائرةً دون تآكلاتٍ بين أطرافها] ساخنةً للغاية وعندما تكون السيور مشدودةً للغاية.

وَفْقَ هذه الظروف، يُبلغ النجاح إذن - وكما تؤكِّد سردياتٌ شخصيَّة أصليَّة لا حصر لها - بواسطة منهج ضد - أخلاقي، بواسطة «الاستسلام» الذي تحدثت عنه في محاضرتي الثانية. فالقاعدة لا بدَّ أن تكون الآن هي المفعولية، وليس الفاعلية؛ الاسترخاء، وليس العزم. تَخَلَّ عن الشعور بالمسؤولية، أرْخِ قبضتك، اترك الاهتمام بقَدَرك للقوى العليا، كُنْ شخصًا غير مُبَالٍ على الإطلاق بكل ما قد يصير؛ وستجد أنك لم تحصل على الارتياح الجُوَّاني التام وفقط، وإنما حصلت أيضًا - في الغالب - على كل الطيِّبات التي ظننت أنك قد كففت نفسك عنها. هذا هو الخلاص في اللاهوت اللوثري: خلاص عبر اليأس من الذات، من خلال الموت لكي

تُولَد حقًّا. هذا هو العبور إلى **اللا ـ شيء** الذي كتب عنه يعقوب بوهمه[٤٤] Jacob Behmen (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤)؛ والذي لكي نصل إليه، لا بدَّ ـ عادةً ـ من تجاوز نقطةٍ حَرِجة، من أن ينقلب ركنٌ ما داخل المرء. لا بدَّ أن ينكسر شيءٌ ما ويخضع، لا بدَّ للصلابة الفطرية أن تنهار وتُسال؛ وكثيرًا ما يكون هذا الحدثُ (كما سنرى كثيرًا لاحقًا) مفاجئًا وتلقائيًّا، ويترك في الشخص انطباعًا بأنه قد طُرق وأُعيد تشكيله بواسطة قوةٍ خارجيَّة.

ومهما كانت دلالتها النهائية، فإن هذه التجربة هي ـ بالتأكيد ـ شكل أساسيٌّ من أشكال التجربة الإنسانيَّة. ويقول البعض إن القدرة على اختبارها أو العجز عن ذلك هو ما يفصل الشخصية المتدينة عن الشخصية الأخلاقية المحضة. وعند الذين يخوضون غمارها للمدى الأقصى، لا يمكن لأي نقدٍ الإلقاء بظلال الشكِّ على حقيقتها وواقعيتها. **إنهم يعرفون**؛ لأنهم قد **شعروا** ـ بالفعل ـ بالقوى العليا، من خلال التخلِّي عن شدِّ إرادتهم الشخصيَّة.

غالبًا ما يحكي الوعاظ الإحيائيون هذه الحكاية: وجد رجلٌ نفسه في الليل ينزلق من على جُرْفٍ، وتمكَّن في النهاية من الإمساك بغصنٍ أوقف سقوطه، وظلَّ متشبثًا به في بؤسٍ لساعاتٍ. لكن أصابعه كَلَّت أخيرًا وأرخت تشبُّثها، وترك نفسه يهوي في وداعٍ يائسٍ للحياة. لقد سقط مسافة ستة إنشات فقط [١٥ سم]. فلو أنه تخلَّى عن المناضلة مبكِّرًا، لعُفيَ من عذابه. وكما تَلَقَّفَته أمُّنا الأرض ـ هكذا يخبرنا الوعاظ ـ ستتلقَّفـ**نا** أيضًا الأيادي الأبديَّة لو وضعنا ثقتَنا فيها بالكامل، وتخلينا عن تلك العادة المتوارثة؛ عادة الاعتماد على القوة الشخصية، وتدابيرها الوقائية التي لا تقي قطُّ، ووسائلها الحامية التي لا تحمي قطُّ.

إن أتباع المداواة بالعقل قد أعطوا هذا النوع من التجربة مداه الأوسع. لقد أبانوا عن أن شكلًا من التجدُّد الروحي بواسطة الاسترخاء والاستسلام، شكلٌ لا يمكن تمييزه سيكولوجيًّا عن التبرير اللوثري[٤٥] justification بواسطة

---

(٤٤) هو صوفي ألماني متفلسِف ذو تأثيرٍ عميقٍ في الحركات الفكرية اللاحقة عليه، كالمثالية والرومانتيكية. (المترجمان)

(٤٥) التبرير هو إعلان الربِّ أن الشخص العاصي قد أصبح صالحًا. وبينما ترى الكنيسة الكاثوليكية أن التبرُّر (التبرير) يبدأ من التعميد، ويُحافَظ عليه عبر الاعتراف بالذنوب والخطايا لممثِّل =

الإيمان، والقبول الويزلي للفضل الموهوب free grace موجود في متناول أشخاصٍ ليس لديهم أيُّ قناعاتٍ حول الخطيئة، ولا يأبهون لأمر اللاهوت اللوثري. فما عليك إلا أن تُريح نفسك الضئيلة المتشنِّجة، وستجد أن نَفْسًا أعظم موجودة هناك. وتبقى نتائج التفاؤل والترقُّب وظواهر التجدُّد الروحي الناشئة عن التخلِّي عن بذل الجهد ـ سواء كانت نتائج بطيئة أو مفاجئة، كبيرة أو صغيرة ـ حقائق صلبة للطبيعة الإنسانية، بصرف النظر عما إذا كنَّا نتبنَّى منظورًا توحيديًا، أو وحدويًّا ـ مثاليًّا، أو ماديًّا ـ طبيًّا في تحديد الأسباب النهائية لهذه النتائج(٤٦).

لاحقًا، عندما نتناول ظاهرة التحول الإحيائي، سنتعلَّم المزيد عن كل ذلك. أما في الوقت الحالي، فسأقول كلمة مختصرة حول **مناهج** أتباع المداواة بالعقل.

إنها بالطبع مناهجُ إيحائيَّة suggestive إلى حدٍّ كبير. يؤدي التأثير الإيحائي للبيئة دورًا هائلًا في كل التعاليم الروحيَّة. لكن كلمة «الإيحاء»، وباكتسابها لمكانةٍ رسمية، بدأت تقوم ـ لسوء الحظ ـ في أوساطٍ عدَّة بدور المفسد لعملية الاستقصاء العلمي؛ إذ تُستخدم لتفادي وصَدِّ كل أشكال التحقيق والبحث في الحساسيات المتنوِّعة للحالات الفردية. إن «الإيحاء» ليس سوى اسمٍ آخر لقوة الأفكار، **بقدر ما تثبت فاعليتها في التأثير في**

= الكنيسة، حتى نصل لمرحلته الأخيرة يوم القيامة؛ إلا أن مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) الذي أطلق حركة الإصلاح البروتستانتية رأى أن التبرُّر (التبرير) لا يحتاج سوى الإيمان بأن موت المسيح وقيامته كانا من أجل خطايانا، اعتمادًا على آياتٍ مثل: «فَهُمْ يُبَرَّرُونَ مَجَّانًا، بِنِعْمَتِهِ، بِالْفِدَاءِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ ٢٥ الَّذِي قَدَّمَهُ اللهُ كَفَّارَةً، عَنْ طَرِيقِ الإِيمَانِ، وَذَلِكَ بِدَمِهِ» [رومية ٣: ٢٤ ـ ٢٥]. وبالتالي، تبرير صلاحنا باعتباره هبةً إلٰهيَّة. (المترجمان)

(٤٦) تختلف منظورات التفسير السببي لهذه النتائج كالآتي: التفسير التوحيدي: تأتي النتائج عن طريق النعمة الإلٰهيَّة التي تخلق طبيعةً جديدةً داخل المرء في اللحظة التي يتخلَّى فيها بصدقٍ عن طبيعته القديمة. التفسير الوحدوي ـ المثالي، القائم على وحدة الوجود (وهو المعتمَد عند أغلب أتباع حركة المداواة بالعقل): تتحقَّق النتائج عن طريق اندماج الذات الأكثر ضيقًا في الذات الأكثر اتساعًا أو الأعظم، أي في روح الكون (التي هي ذاتك «اللاواعية»)، في اللحظة التي تُزال فيها عوائق الارتياب والقلق العازلة. التفسير الطبي ـ المادي: العمليات الدماغية الأبسط تعمل بحرية أكبر حينما تُترك لتعمل تلقائيًا عن طريق التخلُّص من العمليات الدماغية «الأعلى» فسيولوجيًا (وليس روحيًا) التي تسعى لتنظيم النتائج، لكنها لا تنجح إلا في تثبيطها. ويبقى السؤال التالي سؤالًا مفتوحًا بلا إجابة: هل يمكن دمج التفسير الثالث، ضمن تفسير سيكو ـ فيزيائي للكون، مع أيٍّ من التفسيرين الآخرَين؟

الاعتقاد والسلوك. فقد تكون الأفكار مؤثرةً في بعض الأشخاص دون البعض، وقد تكون مؤثرةً في أوقاتٍ دون أوقاتٍ وفي أماكن دون أماكن. فأفكار الكنائس المسيحية ليست مؤثرةً في ظل التوجُّه العلاجي الحالي، بصرف النظر عن فاعليتها في قرونٍ سابقة. وعندما تكون المسألة ككلٍّ شبيهةً بهذا السؤال: لماذا فقَد الملح مذاقَه هنا أو اكتسبه هناك، لا يقدم التلويح الفارغ بكلمة «الإيحاء» ـ كما لو كانت رايةً ما ـ أيَّ إضاءةٍ توضِّح المسألة. يخلص الدكتور غودار Goddard، الذي تعزو مقالته السيكولوجية الواضحة حول العلاجات الإيمانية هذه العلاجات إلى تأثير الإيحاء الاعتيادي فقط، إلى أن «الدين (ويبدو أنه يقصد مسيحيتنا الشعبيَّة) يحتوي على كل ما يوجد في العلاجات العقليَّة؛ بل وعلى أفضل أشكالها. إن الارتقاء للعيش وَفْقَ أفكارنا (الدينيَّة) سيفعل لنا كل ما يمكن فعله». إنه يقول هذا على الرغم من حقيقة أن المسيحية الشعبيَّة **لا** تفعل أيَّ شيء على الإطلاق، أو لم تفعل شيئًا حتى أتت حركة المداواة بالعقل لإنقاذ الموقف[٤٧].

---

(٤٧) لقد ساد في الكنائس دومًا ذلك الميل لاعتبار المرض ابتلاءً؛ شيئًا أُرسِل بواسطة الله لصالحنا، إمَّا باعتباره عقابًا، أو إنذارًا، أو فرصة لممارسة الفضيلة، أو ـ كما في الكنيسة الكاثوليكية ـ بوصفه فرصةً لنيل «الثواب». يقول كاتب كاثوليكي (P. LEJEUNE: Introd. à la Vie Mystique, 1899, p. 218): «إن المرض هو أكثر طرق كبح شهوات الجسد وإماتتها امتيازًا؛ إنها الإماتة التي لا يختارها المرء، وإنما تُفرض مباشرة من قِبَلِ الله، إنها التعبير المباشر عن مشيئته». ويقول الأسقف الفرنسي تشارلز ـ لويس جاي Charles-Louis Gay (١٨١٥ ـ ١٨٩٢): «لو أن طرق إماتة الجسد الأخرى من الفضَّة، فإن هذه الطريقة [المرض] من الذهب؛ فعلى الرغم من أنها تأتي من أنفسنا، من الخطيئة الأصلية، فإنها تأتي في جانبها الأكبر (مثل كل ما يحدث) من عناية الله، إنها صنعَة إلٰهيَّة. ولكم هي عادلة ضرباتها! ولكم هي فعَّالة ومؤثرة! . . . لا أتردَّد في القول بأن الصبر على المرض الطويل هو أَجَلّ أعمال إماتة الجسد، وبالتالي هو انتصار الأرواح التي أميتت أجسادها». طبقًا لهذا المنظور، يجب تقبُّل المرض بإذعانٍ في كل الأحوال، ويمكن أن يكون تمنِّي زواله ـ في ظروفٍ معيَّنة ـ من الأمور التجديفية.

بالطبع قد وُجِدَت استثناءات لهذا الوضع، فالشفاء عبر المعجزات الخاصَّة اعتُرِف به على الدوام ضمن حدود الكنيسة، وكل القديسين العظام تقريبًا جَرَت على أيديهم هذه المعجزات. لقد كانت إحدى هرطقات إدوارد إرفنغ Edward Irving (١٧٩٢ ـ ١٨٣٤) هي إصراره على كون هذه المعجزات لا تزال ممكنةً. ولقد تطوَّرت ـ وعلى نحو عفويٍّ ـ مَلَكَة شفاء نقيَّة للغاية تلي الاعتراف والتحوُّل الديني من جانب المريض والصلاة من جانب الكاهن في القسِّ يوهان كريستوف بلومهارت Joh. Christoph Blumhardt (١٨٠٥ ـ ١٨٨٠، وهو لاهوتي لوثري ألماني) في أوائل الأربعينيات ومارسها طوال ما يقرب من ثلاثين عامًا. ويعطي كتاب حياة بلومهارت الذي كتبه زوندل Blumhardt's Life by Zündel (5th edition, Zurich, 1887) في فصول رقم (ix., x., xi., and xvii). تقريرًا كاملًا عن فاعليته العلاجيَّة التي نسبها على الدوام إلى تدخُّلٍ إلٰهيٍّ مباشر. لقد كان بلومهارت شخصيةً نقيةً على نحو استثنائيٍّ، وبسيطة، وغير متعصِّبة؛ وفي هذا الجزء (المتعلِّق بالعلاج) من عمله لم يقتدِ بأي نموذجٍ سابق عليه. =

لكي تكون فكرةٌ ما إيحائيةً يلزم أن تأتي إلى الفرد بقوةِ وَحْيٍ. ولقد أتت حركة المداواة بالعقل وإنجيل العقليَّة - الصحيَّة الخاص بها باعتبارها وَحْيًا للعديد من الأشخاص الذين قست قلوبُهم بسبب مسيحيَّة الكنيسة. لقد حرَّرت ينابيع حياتهم الأسمى. إذن، فمن أي شيء يمكن لأصالة أيِّ حركةٍ دينيَّة أن تتألَّف سوى العثور على مسارٍ كان مغلقًا حتى تلك اللحظة، وفتحه لتتفجَّر من خلاله هذه الينابيع في مجموعةٍ ما من البشر؟

إن قوة الإيمان الشخصي، والحماسة، والنموذج، وفوق كل ذلك قوة الجِدَّة والابتكار؛ هي دومًا المؤثرات الإيحائيَّة الأساسيَّة التي ينهض عليها هذا النوع من النجاح. ولو قُدِّرَ لحركة المداواة بالعقل أن تصير حركةً رسميةً مُعْتَمَدةً ومحترمةً وراسخةً، ستفقد عناصر الفاعليَّة الإيحائيَّة هذه. ففي مراحله الأكثر حِدَّةً وشدَّةً، لا بدَّ لأي دينٍ من أن يكون مثل بدويٍّ يهيم في صحراء. تعرف الكنيسة هذا الأمر جيدًا، من خلال صراعها الداخلي الأبديِّ بين دينِ الأقلية «الحاد» ودينِ الأكثرية «المزمن»، والذي أدى لتصلُّبها وتحوُّلها إلى عائقٍ أمام تحرُّكات الروحِ أشدَّ سوءًا من عائق اللادين أو الكفر. يقول جوناثان إدواردز: «يمكن أن يكون دعاؤنا فيما يخص كل هؤلاء القديسين الذين ليسوا مسيحيين مفعمين بالحياة والنشاط، هو: يا الله، إمَّا أن تُنعشهم وإمَّا أن تقبضهم. ولو صَحَّ ما يقوله البعض عادةً في أيامنا هذه عن أن هؤلاء القديسين الباردين كالجثث يتسبَّبون في أذًى أكبر من الأذى الذي يسبِّبه البشر العاديون، ويقودون أرواحًا أكثر إلى الجحيم؛ فسيكون من المفيد للبشرية لو أنهم ماتوا عن بكرةِ أبيهم»[٤٨].

= ولدينا اليوم في شيكاغو حالة الدكتور جون أليكساندر دوي J. A. Dowie (١٨٤٧ - ١٩٠٧)، وهو واعظ إسكتلندي معمداني، والذي بلغت كتاباته الأسبوعية المُعنونة بـ«أوراق العلاج - Leaves of Healing» في عام ١٩٠٠ ميلادية مجلدها السادس، والذي يجب عدُّه - في المجمل - ضمن حركة المداواة بالعقل، على الرغم من أنه يستنكر العلاجات التي يتم الاشتغال بها في طوائف أخرى باعتبارها «تزييفات شيطانيَّة» لطريقته في «العلاج الإلهي». في دوائر حركة المداواة بالعقل، البند الأساسي للإيمان هو التالي: يجب ألَّا يُتقبل المرض أبدًا؛ إنه وليدُ الهاوية. يريد الله منَّا أن نكون أصحَّاء تمامًا، ويجب ألَّا نرضى بأقل من ذلك.

(٤٨) ينصح إدواردز الذي اقتبستُ هذه الكلمات من كتابه عن الإحياء في نيو - إنجلاند بالعدول عن مثل هذا الاستخدام للصلاة؛ لكن من السهل ملاحظة استمتاعه بتوجيه الصفعات لأعضاء الكنيسة الباردين كالموتى.

الشرط التالي للنجاح هو الوجود الواضح - وبأعدادٍ كبيرة - لعقولٍ تجمع بين العقليَّة - الصحيَّة والاستعداد للتجدُّد الروحي بواسطة الاستسلام. لقد كانت البروتستانتية متشائمةً للغاية فيما يتعلّق بالإنسان العادي، بينما كانت الكاثوليكية شرعويةً وأخلاقويةً للغاية [تشدِّد على ضرورة الالتزام بالشريعة والأخلاق]؛ وبالتالي أخفقت كلٌّ منهما في أن تستميل - بأي طريقةٍ لطيفة - نوع الشخصيَّة الذي يتشكّل من هذا الامتزاج الفريد لهذين العنصرين [العقليَّة - الصحيَّة والاستسلام]. وبالرغم من أن قِلَّةً من الحاضرين هنا قد تكون منتميةً لهذا النوع من الشخصيات، فقد أصبح من المؤكَّد الآن أن هذا النوع يشكِّل تركيبةً أخلاقيَّة مخصوصة مُمَثَّلةً وحاضرةً في العالم بشكل كبير.

أخيرًا، لقد استخدمت حركة المداواة بالعقل الحياة اللا - واعية، وهو ما يُعَدُّ في بلادنا البروتستانتية بمثابة استخدام عظيم لم يسبق له مثيلٌ. فإلى نُصْحهم المعقول وتأكيدهم الدوغمائي، قد أضاف مؤسِّسوها تدريبًا منهجيًّا على الاسترخاء السلبي، والتركيز، والتأمُّل؛ بل توسلوا أيضًا بشيءٍ يشبه التنويم الإيحائي. سأقتبس في ما يلي بعضَ الفقرات عشوائيًّا:

«إن قيمة وقدرة المُثُل هي الحقيقة العمليَّة العظيمة التي يؤكِّد عليها الفكر الجديد بكل قوة - التطوُّر من الداخل إلى الخارج، من الصغير إلى الكبير(٤٩). وبالتبع يجب أن تُركز أفكار المرء على الناتج المثالي، حتى ولو كانت ثقته تشبه - حرفيًّا - خطوة يخطوها في الظلام(٥٠). ولاكتساب مقدرة توجيه العقل بكفاءة، ينصحنا الفكر الجديد بممارسة التركيز، أو بمعنى آخر، تحقيق ضبط النفس. على المرء أن يتعلَّم تنظيم ميول العقل بحيث تأتلف بواسطة المِثال المختار في وحدةٍ واحدة. ولتحقيق هذه الغاية، يجب على المرء تخصيص أوقات للتأمُّل الصامت، وحيدًا، ويُفَضَّل قيامه بذلك في غرفة حيث يكون كلُّ ما يحيط به فيها مناسبًا للتفكير الروحي. وهي الممارسة التي تُسمَّى - في اصطلاح الفكر الجديد - بـ«ولوج الصمت»»(٥١).

«سيأتي وقت، سواء كنت في مكتبٍ مزدحم أو في شارعٍ صاخب،

---

(٤٩) H. W. DRESSER: Voices of Freedom, 46.

(٥٠) DRESSER: Living by the Spirit, 58.

(٥١) DRESSER: Voices of Freedom, 33.

يمكنك فيه أن تَلِجَ إلى الصمت وذلك بأن تلتحف - ببساطة - بعباءة أفكارك، وتدرك أن روح الحياة اللانهائية، والحب، والحكمة، والسلام، والقوة، والسَّعة ترشدك وتحافظ عليك وتحميك وتقودك، في هذا المكان وفي كل مكانٍ آخر. وهذه هي روح الصلاة المستمرَّة[٥٢]. كان أحد أكثر الناس الذين عرفناهم حدسيةً يعمل في مكتبِ مدينةٍ ما حيث كان العديد من الرجال المحترمين الآخرين يؤدون عملهم بشكلٍ ثابت، وفي الغالب يتحدَّثون بصوت عالٍ. لكن هذا الرجل المؤمن والمتمركز على ذاته لم تزعجه الأصوات التي حوله على كثرتها واختلاطها قطُّ؛ لأنه كان قادرًا في أي لحظةٍ من لحظات البلبلة هذه على إسدال ستائر الخصوصية بشكل كاملٍ حوله كما لو أنه محاطٌ تمامًا بهالته النفسية؛ وبذلك يُعزل عن كل الإلهاءات، كما لو كان وحده في غابةٍ بدائيَّة. مصطحبًا أزمته معه إلى داخل الصمت الصوفي على هيئة سؤال مباشر، يتوقع أن يجد له إجابة محدَّدة، قد يظل ساكنًا تمامًا حتى يأتيه الجواب، ولم يحدث قطُّ أن وجد نفسه مُحْبَطًا أو ضالًّا عبر سنواتٍ عديدة من التجربة»[٥٣].

من أي ناحية بالضبط، أودُّ أن أعرف حقًّا، يختلف هذا - **جوهريًّا** - عن ممارسة «الجَمْع»[٥٤] Recollection التي تؤدي دورًا كبيرًا في عملية الانضباط والتزكية الكاثوليكية؟ والتي تُسمَّى أيضًا بممارسة حضور الله (وهكذا تُعرف بيننا - على سبيل المثال - عند القس الإنجليزي جيريمي تايلور Jeremy Taylor)، وهكذا عرَّفها المعلم الصوفي البارز ألفاريز دي باز Alvarez de Paz في عمله عن التأمُّل:

---

(٥٢) TRINE: In Tune with the Infinite, p. 214.

(٥٣) TRINE: p. 117.

(٥٤) هي ممارسة في التصوُّف المسيحي تعني انسحاب العقل من كل الشؤون الخارجيَّة والأرضيَّة بغرض الانتباه إلى حضور الله في الروح، حيث تكون الروح في عزلةٍ داخليَّة صامتة مع الله بمفردها. ولقد فضَّلنا ترجمتها بلفظ «الجمع»، عوضًا عن لفظ «التذكُّر»؛ كي نحافظ على دلالات عالمية التجربة الصوفية و«أزليَّة التراث الصوفي الذي لا يغيِّره اختلاف العقائد. [ففي كل الأديان] نجد النغمة المتكرِّرة نفسها، فيصبح ظاهرًا لنا بوضوح وجود إجماع أزليّ فيما يتعلَّق بالمقولات الصوفية» كما يقول ويليام جيمس في معرض تحليله لسماتها الأربع المشتركة بين الأديان المختلفة في محاضرتَي التصوف. والجمع في التصوُّف الإسلامي هو «شهود الحق بلا خلق»، ويرى ابن عربي أن الجمع هو «إشارة إلى حقٍّ بلا خلق». فهو جمع الروح في المشاهدة والاتصال. وإذا جمعت، قلت: الله ولا سواه. (المترجمان)

«إن الجَمْعَ، التفكير في الله، هو ما يجعلنا نراه حاضرًا في كل الأماكن والظروف، ويدعنا نناجيه باحترامٍ ومحبَّة، ويملأنا بحبِّه والرغبة فيه... هل تريد الهرب من كل شرٍّ؟ لا تفقِد هذا الجمع أبدًا، لا في السراء ولا في الضراء، ولا في أي مناسبة، أيًّا كانت. لا تتذرع بصعوبة عملك أو بأهميته لتعفي نفسك من أداء هذا الواجب، وتذكَّر دومًا أن الله يراك، وأنك لا تغيب عن نظره. لو أنك تنساه ألف مرة في الساعة، فأَحْيِ الجمع ألف مرة. وإذا كنت عاجزًا عن تأدية هذا التمرين بشكل مستمر، فعلى الأقل عوِّد نفسك عليه قدر المستطاع. ومثل هؤلاء الذين يقتربون من النار بقدر استطاعتهم في الشتاء القارص، اقترب أنت أيضًا على قدر استطاعتك من هذه النار المُتَّقِدَة التي ستدفئ روحك»(٥٥).

بالطبع لا يشبه أيُّ شيء خارجيٍّ في التزكية الكاثوليكية أيَّ شيء في فكر المداواة بالعقل؛ لكن الجزء الروحي الخالص من هذه الممارسة [الجَمْع] متطابق في كلا المذهبين؛ وهؤلاء الذين يحثون عليها - في كلا المذهبين - يتكلمون عن درايةٍ عميقة؛ وذلك لأنهم اختبروا بأنفسهم ما يتكلَّمون عنه. ولنقارن ببعض أقوال حركة المداواة بالعقل مرةً أخرى:

«يمكن تشجيع التفكير السامي والصحي والنقي ونشره وتعزيزه. إذ يمكن لتياره أن ينصبَّ على المُثل الكبرى إلى أن يصير ذلك الأمر عادةً راسخةً. وبواسطة هذا الضرب من الانضباط والتَّزَكِّي يمكن للأفق العقلي أن يُغْمَر بشروق الجمال، والاكتمال، والتناغم. قد يبدو الشروع في تفكير نقيٍّ وسامٍ أمرًا عسيرًا، في البداية؛ لكن المثابرة ستجعله مع الوقت سهلًا، ثم سارًا، وفي النهاية مبهجًا.

«إن عالَم النَّفْسِ الحقيقي هو ذلك الذي شيَّدته من أفكارها، وحالاتها العقليَّة، وتخيلاتها. لو **أردنا**، نستطيع أن نُدير ظهورنا للمستوى الحِسِّي الأدنى، وأن نرقى بأنفسنا إلى نطاق الروحي والحقيقي، ونتخذ لأنفسنا مُقامًا هناك. إن تَبَوُّء المرء لحالات الترقُّب والقابلية للتلقي سيجذب النور الروحي نحوه، وحينها سيسري بداخله بشكل طبيعيٍّ تمامًا كما يسري الهواء إلى مكان مُفرغ منه... حينما لا يكون فكر المرء مشغولًا بالالتزامات اليوميَّة

---

(٥٥) Quoted by LEJEUNE: Introd. à, la Vie Mystique, 1899, p. 66.

ولا بمهنتِه، يجب توجيهه نحو الأعالي الروحيَّة. هناك أوقات فراغ هادئة بالنهار، وساعات يقظةٍ بالليل يمكن أن نمارس فيها هذا التمرين الصحيَّ والمبهِج بأحسن الممارسة. ولو أن شخصًا لم يبذل قطُّ أيَّ جهد منهجيٍّ للارتقاء بقوى تفكيره والتحكُّم فيها، اتَّبع جادًّا - ولو لمدَّة شهرٍ واحد - المسار المقترَح هنا؛ ستدهشه النتيجة وتُبهجه، ولن يكون بوسع أي شيء حمله على أن يعود أدراجه إلى التفكير الأرعن، والطائش، والسطحي. في مثل هذه المواسم المفضَّلة، يُغلق الباب على العالم الخارجي بكل تيار أحداثه اليومية، ويدخل المرء إلى حرم المعبد الجُوَّاني للروح كي يناجي ويحلِّق. يصبح السَّمع الروحي حساسًا على نحوٍ مرهف، بحيث يكون «الصوت الهادئ، الخفيض» مسموعًا بجلاء، وتخفت موجات الحسِّ الخارجي الصاخبة، ويسود هدوء عظيم. تصبح الأنا واعيةً تدريجيًّا بوقوفها وجهًا لوجه أمام الحضور الإلهي؛ أمام هذه الحياة القويَّة، الشافية، المُحبَّة، الأبويَّة التي هي أقرب إلينا من أنفسنا. وهناك تتصل الروح بالروح - الأب، وتتدفق الحياة، والحبُّ، والفضيلة، والصحَّة، والسعادة من الينبوع الذي لا ينضب ولا ينفد»[٥٦].

عندما نصل إلى موضوع التصوُّف، سوف تُغمرون عميقًا في هذه الحالات الجليلة للوعي حتى تبتلُّوا بها من قمَّة الرأس إلى أخمص القدم، إذا جاز لي التعبير؛ وستكون رعشةُ الشَّكِّ الباردة التي أصابتكم الآن من هذا الرذاذ البسيط قد اختفت تمامًا - أقصد الشكَّ في إذا ما كانت كل هذه الكتابات عبارة عن مجرَّد حديث تجريديٍّ وبلاغة الغرض منها **تشجيع الآخرين** **pour encourager les autres** ليس إلَّا. لكنني أثق في أنكم ستقتنعون حينئذ بأن هذه الحالات لوعي «الاتحاد بالله» تشكِّل فئةً محدَّدة من التجارب التي قد تنخرط فيها الروحُ من حينٍ لآخر، والتي قد يحيا أشخاصٌ معيَّنون بواسطتها حياةً أعمقَ من الحياة التي يعيشونها بواسطة أي شيء آخر يألفونه. وهو ما يقودني إلى تدبُّر فلسفيٍّ عام أودُّ الابتعاد به عن موضوع العقليَّة - الصحيَّة، وأنهي مبحثًا، أخشى أن أكون قد أطلت الحديث فيه بالفعل، حول علاقة العقليَّة - الصحيَّة الممنهجة ودين المداواة بالعقل بالمنهج العلميِّ وبالحياة العلميَّة.

HENRY WOOD: Ideal Suggestion through Mental Photography, pp. 51, 70 (abridged). (٥٦)

في محاضرةٍ لاحقة، سأضطر لأن أعالج صراحةً علاقة الدين بالعلم، من ناحية؛ وعلاقته بالفكر الهمجيِّ البدائيِّ من ناحيةٍ آخرى. هناك الكثير من الأشخاص في يومنا هذا ـ «علماء» أو «وضعيون»، كما يحبون أن يطلقوا على أنفسهم ـ سيخبرونك بأن الفكر الديني هو مجرَّد بقية ناجية من زمنٍ غابر، رِدَّة رجعيَّة إلى نوعٍ من الوعي تجاوزته البشرية في نماذجها الأكثر استنارةً منذ وقتٍ طويل وخلَّفته وراء ظهرها. ولو طلبت منهم توضيح موقفهم بشكلٍ أدقَّ، فسيقولون الآتي على الأرجح: بالنسبة إلى الفكر البدائي كل شيء يُدرك ويُتصوَّر في شكل شخصيٍّ. فالهمجيُّ يعتقد أن الأشياء تعمل بواسطة قوًى شخصيَّة، ولصالح غاياتٍ فرديَّة. فبالنسبة إليه، حتى الطبيعة الخارجية ترضخ للاحتياجات والمطالب الشخصيَّة، كما لو كانت هذه الاحتياجات والمطالب قوًى أوليَّة كثيرة. لكن العلم، على الناحية الأخرى، كما يقول الوضعيون، قد أثبت الآن أن الشخصية ـ وأبعد تمامًا من أن تكون قوة أوَّليَّة في الطبيعة ـ ليست سوى ناتج سلبيٍّ للقوى الأوليَّة بحقٍّ؛ الفيزيائية، والكيميائية، والفيسيولوجية، والنفس ـ جسدية، والتي تتَّسم كلُّها بكونها غير شخصيَّة وعامَّة. لا ينجز أيُّ شيءٍ فردي أيَّ شيءٍ في الكون إلا بقدر ما يكون خاضعًا ومثبِتًا لبعض القوانين الكونيَّة. ولو سألناهم بأيِّ وسيلةٍ استطاع العلمُ أن يحلَّ محلَّ الفكر البدائي، وأن يقوِّض مصداقية طريقته الشخصية في النظر إلى الأشياء، سيقولون ـ بلا شكٍّ ـ إنه استطاع ذلك بواسطة الاستخدام الصارم لمنهج التحقُّق التجريبي. اتبع مفاهيم العلم بشكل عمليٍّ للنهاية، هكذا سيقولون لك؛ المفاهيم التي تتجاهل الشخصيَّة بالكليَّة، وستكون مُؤيَّدًا على الدوام. فالعالَم مُصمَّم بحيث تُثْبَتُ كل افتراضاتك تجريبيًّا طالما ـ وفقط طالما ـ كانت مُستنبَطةً من أحكامٍ غير شخصيَّة وعامَّة.

لكن ها هي حركة المداواة بالعقل، بفلسفتها المضادة، بكل ما في الكلمة من معنى، للفلسفة الوضعية؛ تقيم دعوى مماثلة تمامًا فيما يتعلَّق بالتحقُّق التجريبي: عِشْ كما لو كنتُ على صوابٍ ـ تقول الحركة ـ وسيُثبت كل يومٍ عمليًّا أنك كذلك. وآراء من قبيل: الطاقات المتحكِّمة في الطبيعة مصدرها شخصيٌّ، أفكارك الشخصية عبارة عن قوى، ستستجيب قوى الكون بشكل مباشر لطلباتك واحتياجاتك الشخصية، هي افتراضات ستثبتها جميع تجاربك الجسدية والعقلية. وأيضًا، كون التجربة تؤيد هذه الأفكار الدينيَّة

البدائيَّة إلى حدٍّ كبير هو أمر مُبَرْهَن عليه بحقيقة أن حركة المداواة بالعقل تنتشر - على هذا النحو الذي تنتشر به - لا بواسطة التصريحات والدعاوى ببساطة، وإنما بواسطة النتائج التجريبية الملموسة. هنا، وفي فترة وصلت فيها سلطة العلم إلى ذروتها، تشنُّ حركة المداواة بالعقل حربًا شعواء ضد الفلسفة العلميَّة، وتنجح في ذلك من خلال استخدام مناهج العلم نفسه وأسلحته. فالاعتقاد في أن ثمة قوةً عُليا تهتمُّ بنا بطرقٍ معيَّنة على نحوٍ أفضل مما نهتمُّ بأنفسنا لو أننا اعتمدنا عليها بصدقٍ ورضينا بها، ليس اعتقادًا غير قابلٍ للتفنيد فقط؛ وإنما هو مؤيد بالملاحظة التجريبيَّة أيضًا.

إن الكيفية التي تحدث بها التحولات الدينيَّة، والكيفية التي يُثَبَّت بها المتحولون بعد تحوُّلهم، قد بيَّنتها السرديات التي اقتبستها آنفًا بما فيه الكفاية. لكني سأقتبس اثنتين إضافيتين أقصر لإعطاء المسألة منحًى ملموسًا تمامًا. وهاكم الأولى:

«واحدة من تجاربي الأولى في تطبيق ما تعلَّمته وقعت بعد شهرين من بداية ذهابي إلى المعالج الروحي. لقد سقطتُ، وأُصبت بخلعٍ في كاحلي الأيمن، وهو ما جرى لي منذ أربع سنواتٍ مضت، واضطررت حينذاك لاستخدام عكاز وواقٍ مرن للكاحل لبضعة شهور، ومنذ ذلك الحين وأنا حريص على سلامة كاحلي. وبمجرَّد ما تمكَّنت من الوقوف على قدمي هذه المرة، قمت بهذا الإيحاء الإيجابي (وشعرت به يسري في كياني كله): «لا يوجد شيء سوى الله، هو مصدر الحياة بأجمعها. لا يمكن أن أُصاب بخَلْعٍ أو أذى، سأدع الله يتولَّى أمري ويعتني بي». عندها لم أشعر قطُّ بأي ألمٍ في كاحلي، وسرتُ مسافة ميلين ذلك اليوم».

أما الحالة التالية فهي لا توضِّح التحقُّق التجريبي فحسب، وإنما توضِّح أيضًا عنصر المفعولية والاستسلام الذي وصفتُه منذ قليل:

«ذهبت للمدينة لأتسوق ذات صباح، وبعد وقتٍ قصير بدأت أشعر بالإعياء. تزايد شعور الإعياء سريعًا حتى شعرت بالألم في كل عظامي، وبغثيان، ودوخة، وصداع، وباختصار، كل الأعراض التي تسبق هجوم الإنفلونزا. وظننتني سأصاب بالإنفلونزا التي كانت حينئذ وباءً مستوطنًا في بوسطن، أو بشيءٍ أسوأ منها. ثم تبادرت إلى ذهني تعاليم المداواة بالعقل

التي كنت أستمع إليها طوال الشتاء، ورأيت أن هذه فرصة لأختبر نفسي. وفي طريق عودتي إلى المنزل التقيت بصديقة، وامتنعت - مع بعض المجهود من جانبي - عن إخبارها بما أشعر به. وهذه كانت خطوةً أولى ناجحة. ذهبت للفراش فورًا، وأراد زوجي استدعاء الطبيب. لكنني أخبرته أنني أفضِّل الانتظار حتى الصباح وأرى كيف أشعر حينها. ثم تلا ذلك واحدة من أجمل التجارب في حياتي.

لا أستطيع التعبير عنها بأي طريقةٍ سوى أن أقول إنني «استلقيت في مجرى الحياة وتركتها تسري فوقي». لقد توقفت عن الخوف من أي مرضٍ وشيك؛ كنت راضيةً ومُذعِنةً بشكل تامٍّ. لم يكن هناك جهد ذهنيٌّ مبذول، ولا حبل أفكار. وكانت الفكرة المسيطرة عليَّ هي: «أنا خادِمةُ الرَّبِّ، فَليكن لِي ما تقول»[٥٧]، وكنت على ثقةٍ تامَّة من أن كلَّ شيء سيصير على ما يرام، من أن كلَّ شيء **كان** على ما يرام. كانت الحياة الخلَّاقة تسري في داخلي في كل لحظة، وشعرت بنفسي متحالفةً مع اللانهائي في تناغم، ومليئةً بسلام يتجاوز حدود فهمي. لم يكن هناك مكانٌ في عقلي لجسدٍ مضطرب. لم أكن واعيةً بالزمان ولا بالمكان ولا بالأشخاص؛ وإنما كنت واعيةً بالحبِّ والسعادة والإيمان فحسب.

لا أعرف لأي مدى استمرت هذه الحالة، ولا متى خلدت إلى النوم؛ لكن عندما استيقظت في الصباح، **كنتُ بخير حال**».

هذه أمثلة بسيطة إلى حدٍّ كبير[٥٨]؛ لكننا نجد فيها - إن كان هناك ما يمكن أن نجده على الإطلاق - منهج التحقُّق التجريبي. وفيما يتعلَّق بالفكرة التي نحن بصددها الآن، لا يمثل اعتبارك، أو عدم اعتبارك، لهؤلاء المرضى أنهم ضحايا مخدوعون لخيالهم أيَّ فارقٍ. فأن يبدو لـ**أنفسهم** أنهم قد شُفوا بواسطة التجارب التي مروا بها كان كافيًا لجعلهم يتحولون إلى هذا النسق. وعلى الرغم من جلاء حقيقة أن المرء يلزمه أن يكون ذا قالبٍ عقليٍّ معيَّن لكي يحصل على نتائج كهذه (فلا يمكن لأي أحدٍ أن يُشفى بهذه الطريقة على النحو الذي يرضيه إلا كما يمكن لأي أحدٍ أن يُشفى على يد

---

(٥٧) لوقا ١ : ٣٨، على لسان مريم. (المترجمان)

(٥٨) انظر ملحق هذه المحاضرة لحالتين أُخريين زوَّدني بهما أصدقائي.

أول طبيبٍ ممارِس يستدعيه)، فسيكون من التحذلُق والتدقيق المفرط بالنسبة إلى هؤلاء الذين **يمكنهم** التحقُّق من فلسفتهم البدائيَّة والهمجيَّة المتمثِّلة في التداوي العقليِّ من خلال طرقٍ تجريبيَّة كهذه؛ التخلِّي عنها بموجب أمرٍ باستخدام طرقٍ تداوٍ أكثر علميةً. كيف يمكننا تكوين رأي عن كل هذا؟ هل أقام العلم دعوى فضفاضةً بشكل مفرط (أي دعوى التحقُّق التجريبي)؟

أعتقد أن أقلَّ ما يمكن قوله عن دعاوى العلماء المتعصبين إنها غير ناضجة. إن التجاربَ التي عكفنا على دراستها خلال هذه المحاضرة (وأنواعًا أخرى عديدة من التجارب الدينيَّة) تُظهر بوضوح أن الكون موضوعٌ متعدِّد الجوانب بشكلٍ أكبر من استيعاب أيِّ مذهبٍ له، حتى المذهب العلمي. وماذا تكون تحقُّقاتنا التجريبيَّة - في النهاية - سوى تجاربَ متوافقةٍ مع أنساق منعزلة بدرجةٍ أو بأخرى من الأفكار (أنساق مفهوميَّة) قد أطَّرَتها عقولنا؟ لكن لماذا نحتاج - باسم الحسِّ السليم - إلى افتراض أن نسقًا واحدًا فقط من الأفكار يمكن أن يكون صحيحًا؟ إن المحصلة الواضحة لمجمل تجاربنا هي أن العالَم يمكن التعامل معه وفقًا للكثير من الأنساق الفكريَّة، وبالتالي بواسطة بشر مختلفين، وسيمنح - في كل مرة - نوعًا مُمَيَّزًا من المكاسب للمتعامل معه؛ بينما ستُلغى أو تؤجَّل - في الوقت نفسه - أنواعٌ أخرى منها. يمنحنا العلم جميعًا التلغرافيا [إرسال البرقيات]، والإضاءة الكهربائية، وتشخيص الأمراض، ويُوفَّق في منع ومداواة عددٍ معيَّن من الأمراض. ويمنح الدين - في شكل حركة المداواة بالعقل - البعضَ منَّا السكينةَ، والاتزان الأخلاقيَّ، والسعادة؛ ويمنع أشكالًا معيَّنة من المرض، تمامًا كما يفعل العلم، أو حتى بشكل أفضل، في فئةٍ بعينها من الأشخاص. من الواضح إذن أن العلم والدين بمثابة مفتاحين أصليين يمكن لمن بمستطاعه استخدام أيٍّ منهما فتح خزانة العالم. وواضح بالقدر نفسه أن استخدام أيٍّ منهما لا يمنع استخدام الآخر في الوقت عينه أو يُغني عنه. ولماذا لا يمكن - في نهاية المطاف - أن يكون العالَم معقَّدًا جدًّا بحيث يكون مؤلَّفًا من نطاقاتٍ واقعيَّة متداخلة، يمكن مقاربتها - بالتبادل - باستخدام تصوُّراتٍ مختلفة وتبنِّي مواقف مختلفة، تمامًا كما يتعامل علماء الرياضيات مع الوقائع العددية والمكانية نفسها بواسطة الهندسة، أو الهندسة التحليلية،

أو الجبر، أو حساب التَّفاضُل والتَّكامُل، أو الكواتيرنيون[٥٩] Quaternion؛ وفي كل مرة تخرج النتائج صحيحة؟ وَفْقَ هذا المنظور، قد يكون مقدرًا للدين والعلم ـ كل مُثبت بطريقته الخاصَّة ـ أن يوجدا معًا إلى الأبد. وعلى أية حال، يبدو الفكر البدائيُّ في أيامنا هذه ـ باعتقاده في القوى الشخصيَّة الفرديَّة ـ بعيدًا كل البُعْد عن أن يُطرد خارج الساحة بواسطة العلم. فلا يزال عددٌ من المتعلِّمين يجدون فيه القناة التجريبية الأكثر مباشرةً، التي يتصلون من خلالها بالواقع[٦٠].

لقد وضعت حالة حركة المداواة بالعقل نفسها بين يدَي بحيث لم أقدر على مقاومة إغراء استخدامها في توضيح هذه الحقائق الأخيرة لكم؛ لكن يجب أن أَقْنَعَ اليومَ بهذه الإشارة المختصرة للغاية. وفي محاضرةٍ لاحقةٍ سنتناول علاقة الدين بكلٍّ من العلم والفكر البدائيِّ بشكلٍ أوسع.

---

(٥٩) نظام عددي يُعتبر امتدادًا للأعداد المركَّبة، بحيث يتضمَّن ثلاث وحدات تخيُليَّة بدلًا من واحدة، فيمكن استخدامه في حساب الحركات في الفضاء الثلاثي الأبعاد. (المترجمان)

(٦٠) هل ستندمج هذه النطاقات أو الأنساق الفكرية المتنوِّعة على نحو تكامليٍّ لتؤلف تصوُّرًا واحدًا مطلقًا، كما يفترض معظم الفلاسفة أنها لا بدَّ أن تفعل، أم لا؟ وإذا كان لها أن تندمج فعلًا، فما هي الطريقة المثلى للوصول إلى هذا التصوُّر المطلق؟ وحده المستقبل بوسعه الإجابة على هذه الأسئلة. الشيء المؤكَّد الآن هو وجود تصوُّرات متباينة، يطابق كل منها جزءًا ما من حقيقة العالَم، وكل منها مبرهن على صحَّته بدرجةٍ أو بأخرى، وكل منها يُغفل جزءًا من التجربة الواقعيَّة.

ملحق

(انظر الهامش في ص١٦٨)

حالة رقم ١: «هذه هي تجربتي: لقد كنتُ مريضًا لفترةٍ طويلة، وكانت واحدة من التبعات الأولى لمرضي ـ قبل اثني عشر عامًا ـ هي إصابتي بالشَّفَع [ازدواج الرؤية] الذي حرمني من استخدام عينَي في القراءة والكتابة بشكل شبه كامل، بينما أصابني مرضٌ آخر بعده أبْعَدَني عن ممارسة أي نشاطٍ من أي نوعٍ وإلا تكون عقوبتي هي الإنهاك الفوري الشديد. لقد كنتُ تحت رعاية أطباءَ على أعلى مستوى في كلٍّ من أوروبا وأمريكا، وهم رجال آمنت بأنهم يملكون القدرة على مساعدتي؛ لكن الحقيقة أن تلك الرعاية لم تقدِّم أيَّ نتيجة تستحقُّ الذكر. ثم، وفي وقتٍ بدا فيه أن حالتي تتقهقر على نحوٍ سريع، سمعت أشياءَ أثارت اهتمامي بالعلاج العقلي بدرجةٍ دفعتني لتجربته؛ لكني لم أكن أعلق آمالًا عريضة عليه. لقد كان **فرصة** وجربتها؛ جزئيًّا لأن تفكيري كان مشغولًا بالإمكانية الجديدة التي بدا أنه يفتحها، وجزئيًّا لأنه كان الفرصة الوحيدة التي رأيتها متبقية لي حينئذ. ذهبت لـفلان[1] ببوسطن، الذي تلقَّى منه أصدقائي ـ أو ظنوا أنهم قد تلقوا منه ـ مساعدة كبيرة. كان العلاج صامتًا؛ فقد قيل القليل، ولم يكن هذا القليل مُقْنِعًا بالنسبة إليَّ؛ وأيًما كان التأثير الممارس في ذلك الحين، فقد كان تأثير فكر أو شعور شخصٍ آخر [المعالِج] أُسْقِطَ بصمتٍ على عقلي اللا ـ واعي، على جهازي العصبي إذا جاز التعبير، بينما كنَّا جالسين معًا في سكونٍ. لقد

(١) أشار له ويليام جيمس بعلامة X تجنبًا لذكر الاسم صراحةً. (المترجمان)

اعتقدت من البداية في **إمكانية** حصول أمرٍ كهذا؛ لأنني كنت على علم بقدرة العقل على تشكيل أو مساعدة أو إعاقة نشاطات الجسد العصبيَّة، وكنتُ أظن أن التخاطر عن بُعْدٍ Telepathy ممكنٌ، على الرغم من كونه غير مُثْبَتٍ؛ لكن إيماني به لم يتجاوز أكثر من اعتباره مجرَّد إمكانية، ولم ترتبط بفكرتي عنه أي قناعة قويَّة، أو اعتقاد صوفي أو ديني، قد يكون من شأن أي منها تنشيط مخيلتي على نحو قويٍّ.

جلست بهدوءٍ مع المعالِج لمدَّة نصف ساعة كلَّ يوم، بلا أي نتيجة في البداية؛ لكن بعد عشرة أيام أو نحو ذلك، أصبحت واعيًا - على نحوٍ مفاجئ تمامًا وسريع - بتيار طاقةٍ جديدة يسري بداخلي؛ شعور بالقدرة على تجاوز المحطات القديمة، بالقدرة على تخطِّي الحدود التي كانت - ولوقتٍ طويل - بمثابة جدران حقيقيَّة محيطة بحياتي، أشد ارتفاعًا من قدرتي على تسلُّقها. شرعت في القراءة والسير كما لم أفعل منذ سنوات، وكان التغيُّر فجائيًّا، ملحوظًا، لا تخطئه العين. بدا أن هذا التيار يرتفع لبضعة أسابيع، ثلاثة أو أربعة ربما؛ وعندما أتى الصيف، غادرتُ، ثم عدت لاستكمال العلاج بعد عدَّة شهور. وتبيَّن أن الدفعة التي حصلت عليها كانت مستمرة المفعول، وتركتني أتحسَّن ببطء عوض التقهقر؛ لكن مع هذه الدفعة بدا أن التأثير قد تبدَّد بطريقةٍ ما. وعلى الرغم من ثقتي في حقيقة القوة الهائلة التي اكتسبتها عقب تجربتي الأولى، وأنه كان يجب عليها مساعدتي في إحراز المزيد من الصحَّة والقوة لو أن اعتقادي فيها هو العامل الأشد تأثيرًا، فإنني لم أحصل بعد ذلك قطُّ على أيِّ نتيجة مدهشة أو ملحوظة بوضوحٍ كتلك التي حصلت عليها عندما جربت الأمر لأول مرة بقليلٍ من الإيمانَ وبتوقُّعاتٍ مشكوك فيها. من الصعب صوغ كل الأدلة المتعلِّقة بموضوعٍ كهذا في كلمات، وجمعها في تصريحٍ واضحٍ يمكن للمرء تأسيس استنتَاجاته عليه؛ لكنني شعرت دومًا بأنني امتلكتُ دليلًا وافيًا يكفي لأسوِّغ (لنفسي، على الأقل) الاستنتاج الذي توصلت إليه حينها، وتمسكت به منذ ذلك الحين؛ وهو أن التغيُّر الجسدي الذي حدث في ذلك الوقت كان - أولًا - نتيجة تغيُّر اعتمل بداخلي عبر تغيُّر في الحالة العقلية، وثانيًا أن هذا التغيُّر العقلي لم يحدث، إلا بطريقة ثانوية للغاية، من خلال تأثير مخيلة مستثارة، أو إيحاء تم تلقيه **بشكل واعٍ** باعتباره ضربًا من التنويم المغناطيسي. وأخيرًا، أعتقد أن هذا

التغيُّر كان نتيجةً لاستقبالي تخاطريًا - وعلى مستوى عقليٍّ تحت مستوى الوعي المباشر - موقفًا أكثر صحَّةً وحيويَّةً، تلقيته من شخصٍ آخر كان تفكيره موجَّهًا نحوي بِنيَّة طبع فكرة هذا الموقف عليَّ. كان المرض في حالتي مما يمكن تصنيفه - بوضوحٍ - بأنه عصبيٌّ، وليس عضويًا؛ لكن بفضل فرص الملاحظة كالتي أُتيحتْ لي، توصَّلت لاستنتاج مفاده أن الخطَّ الفاصل المرسوم بين النوعين ما هو إلا خطٌّ اعتباطي، فالأعصاب هي التي تتحكَّم في الأنشطة الداخلية وتغذية الجسد بأكمله؛ وأعتقد أن الجهاز العصبي المركزي يمكنه - من خلال تنشيط مراكز معيَّنة وتثبيطها - ممارسة تأثيراتٍ متعدِّدة على أيِّ مرضٍ من أيِّ نوع، فقط لو أمكن لنا توظيفه. وبالتالي، فإن السؤال المهمَّ هنا - في رأيي - هو ببساطة كيف يمكن توظيف الجهاز العصبي واستخدامه لهذا الغرض، وأعتقد أن اللايقين والاختلافات البارزة في نتائج العلاج العقلي لا تفعل سوى أنها تُظهر مدى جهلنا حتى الآن بالقوى العقلية المسؤولة عن تحقيق الشفاء، وبالوسائل التي يجب علينا اتِّباعها لجعل هذه القوى فعَّالةً. وكون هذه النتائج لا ترجع للصدف، هو أمر تؤكِّده لي معايناتي لنفسي وللآخرين؛ فكون العقل الواعي والمخيلة يتدخلان في هذه النتائج باعتبارهما عاملًا مؤثِّرًا في الكثير من الحالات، هو أمر غير مشكوكٍ فيه؛ لكن في حالاتٍ أخرى عديدة، وفي الحالات الاستثنائية أحيانًا، يبدو أنهما لا يتدخلان فيها على الإطلاق. وبشكلٍ عام، أميل للاعتقاد بأن فعل المداواة - مثل فعل الإمراض - ينبع من مستوى العقل اللا - واعي عادةً؛ وبالتالي تكون الانطباعات الأقوى والأكثر تأثيرًا هي التي يتلقَّاها **مباشرةً** - بطريقةٍ دقيقة غير معروفةٍ بعدُ - من عقلٍ أكثر صحَّةً، يعيد العقل السقيم - وعبر قانون خفيٍّ للتعاطف - إنتاج هذه الحالة العقليَّة الصحيَّة فيه».

حالة رقم ٢: «بناءً على طلبٍ مُلِحٍّ من الأصدقاء، ومن دون أي اعتقادٍ بجدوى ذلك الأمر، ومن دون تعليق أي أملٍ عليه (من المحتمل أن ذلك يرجع إلى تجربةٍ سابقةٍ غير ناجحةٍ مع أحد أتباع العلم المسيحي)؛ وُضِعتْ ابنتنا الصغيرة تحت رعاية مُعالِج، وشُفيت من تعبٍ قد كان تشخيص الطبيب له غير مُشَجِّع بالمرة. أثار هذا الحدث اهتمامي، فشرعت في دراسة منهج هذه الطريقة وفلسفتها في التداوي بجديَّة. وبالتدريج، انتابني سلام جُوَّانيٌّ

وسكينة بطريقة إيجابية جدًا لدرجة أن سلوكي تغيَّر بشكل كبير. ولاحظ أطفالي وأصدقائي هذا التغيُّر وعَلَّقوا عليه. تلاشت كل مشاعر حدَّة الطَّبْعِ. حتى تعبيرات وجهي تغيَّرت بشكل ملحوظ.

لقد كنت متعصبًا، وعدوانيًّا، وغير متسامح في أي نقاش، سواء كان النقاش عامًّا أو خاصًّا. صِرت أكثر تسامحًا وأكثر تقبُّلًا لوجهات نظر الآخرين على وجه العموم. كنت عصبيًّا وحادَّ الطَّبْعِ، أعود إلى المنزل بمعدل مرتين أو ثلاث مراتٍ في الأسبوع مصابًا بصداعٍ سببه عسر الهضم أو نزلة برد، كما كنت أظن حينها. صرت هادئًا ولطيفًا، واختفت المشاكل الجسدية بالكامل. اعتدت على التعامل مع كل مقابلة عملٍ بفزعٍ مرضيٍّ تقريبًا. أما الآن، فأقابل الجميع بثقةٍ وهدوء داخليٍّ.

يمكنني القول بأن التطوُّر كان موجَّهًا في كليته نحو القضاء على الأنانية. لا أقصد أشكال الأنانية الأغلظ والأكثر حسيَّة ببساطة، وإنما أقصد الأنواع الأكثر خفاءً والتي لا يمكن التعرُّف إليها بشكل عام؛ كتلك التي تُعَبِّر عن نفسها في الحزن، والأسى، والندم، والحسد، وما إلى ذلك. لقد كان تطوُّرًا في اتجاه إدراك عملي لمحايثة الله وألوهية ذات الإنسان الداخلية، الحقيقية».

المحاضرتان السادسة والسابعة

الروح السقيمة

في المحاضرة السابقة، تناولنا طَبْعَ العقليَّة - الصحيَّة، الطبع الذي لديه عجز بنيويٌّ عن المعاناة طويلة الأمد، وفيه يُعَدُّ الميل إلى رؤية الأشياء على نحوٍ متفائلٍ بمثابة الماء الذي تتبلور منه طبيعة الفرد وشخصيته. رأينا كيف يمكن لهذا الطبع أن يصبح أساسًا لنوعٍ مخصوصٍ من الدين، دين يُعتبر فيه الخير - حتى خير هذه الحياة الدنيا - هو الشيء الجوهري الذي ينبغي على الكائن العاقل الانشغال به. يوجِّه هذا الدينُ الإنسانَ إلى تصفية حساباته مع المناحي الأكثر شرًّا في الكون عن طريق الامتناع المنهجي عن التفكير فيها أو منحها قدرًا وأهمية، وذلك عن طريق إسقاطها من تفكيره وتأملاته، أو حتى - في بعض الأحيان - عن طريق إنكار وجودها بالكليَّة. إن الشرَّ مرضٌ؛ والقلق حيال المرض هو بحدٍّ ذاته مرض إضافيٌّ، يفاقم من المرض الأول. وحتى التوبة والندم - العواطف التي تأتي في هيئة خدمٍ للخير - قد لا تكون إلا دوافع سقيمة باعثة على المرض ومثبِّطة للعزم. فالتَّوبة النصوح بحقٍّ هي أن تنهض وتعمل الصالحات، وتنسى أنه كان لك أية علاقةٍ بالخطيئة على الإطلاق.

نجد هذا النوع من العقليَّة - الصحيَّة منسوجًا في قلب فلسفة سبينوزا، وقد كان ذلك أحد أسرار جاذبيتها وسحرها. فالشخص الذي يقوده العقل - وفقًا لسبينوزا - هو شخص مقود بشكل كاملٍ بواسطة تأثير الخير في عقله. أما معرفة الشر فهي معرفة «قاصرة»، تلائم العقول الخانعة فقط. لذا يُدين سبينوزا الندم والتوبة بشكل قطعيٍّ[(٢)]. ويقول إن الإنسان عندما يقترف خطأً:

---

(٢) يمكننا تتبُّع تسلسل أفكار سبينوزا حول تلك النقاط في كتابه «علم الأخلاق Ethics»، حيث يقول في الباب الرابع: «لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون انفعال الفرح أو الحزن، من حيث =

«قد يتوقَّع المرء أن الندم ووخزات الضمير سيعيدانه إلى الطريق المستقيم، ومن ثمَّ قد يستنتج (كما يفعل الجميع) أن هذه المشاعر أشياء خَيِّرَة. لكن عندما ننظر للمسألة عن كَثَب سنجد أن هذه المشاعر ليست غير خَيِّرَة فقط، وإنما هي - وعلى النقيض من ذلك - مؤذية وشريرة. فمن الواضح أن بوسعنا دومًا التحسُّن والازدهار بواسطة العقل وحب الحقيقة أكثر مما نفعل بواسطة القلق حيال الضمير والندم. إنها مشاعرُ ضارة وشريرة، بقدر ما تُولِّد نوعًا مخصوصًا من الحزن. ومساوئ الحزن - يتابع قائلًا - «قد أثبتُّ وأوضحتُ بالفعل أن علينا المجاهدة لإبقائها بعيدًا عن حياتنا. وبالتالي، يجب علينا السعي - بما أنها حالاتٌ عقليَّة من الطينة نفسها - إلى تجنُّب قلق الضمير والندم، وإلى الفرار منهما»[٣].

ضمن الأغلبية المسيحية، التي كانت التوبة من الخطايا - ومنذ البداية - هي الفعل الديني الحاسم بالنسبة إليها، قدَّمت العقليَّة - الصحيَّة دومًا تأويلها

= وعينا به» (القضية ٨). وبالتالي، فإن كل شخص يرغب بالضرورة في ما يراه خيرًا، وينفر مما يراه شرًّا. وهذه الرغبة لا تعدو أن تكون سوى طبيعة الإنسان ذاته (حاشية القضية ١٩). وبالتالي، «لا يعدو السلوك وَفْقَ الفضيلة تمامًا إلا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه، وهي كلها ألفاظ مترادفة، وفقًا لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه مصلحته الخاصَّة» (القضية ٢٤). أي إن الفضيلة هي سلوك المرء وفقًا لقوانين طبيعته الخاصَّة التي تجعله سعيدًا، وأي شيء ضد طبيعته الخاصَّة سيجعله حزينًا. ولهذا فإن الحزن - وكل ما يسبِّبه - هو شر مرفوض. ولأن الندم يحوي حزنًا، يرفضه سبينوزا (القضية ٥٤). ولأن الحزن منافٍ لطبيعة الإنسان الخاصَّة، فيمكن اعتبار الحزن انتقال المرء إلى كمالٍ أقلَّ، العقل الخانع الذي تقوده العاطفة وليس العقل؛ وبالتالي «إن معرفة الشر هي معرفة غير تامَّة» (القضية ٦٤). و«يترتب على ذلك أنه لو كانت النفس تامَّةً، لما أنشأت أي فكرة عن الشر» (اللازمة التي تتبع القضية ٦٤). على العكس من شعورنا بالفرح الذي كلما كان أعظم، كان الكمال الذي ننتقل إليه كمالًا أعظم، العقل الحر الذي يقوده العقل؛ وبالتالي اقتربنا أكثر من نوع الطبيعة الإلٰهية. ولأن معرفتنا بالله هي معرفة بالطبيعة الكليَّة، وفق التصوُّر السبينوزي الذي ينتمي لمذهب وحدة الوجود، فهي الخير الأسمى؛ لأنها الضرورة الكليَّة (القضية ٢٨). فلسنا سوى جزء يخضع لنظام الطبيعة الكليَّة التي ننتمي إليها، وكل شيء ما هو إلا ضرورة لهذه الطبيعة التي ليس لها إرادة أو قدرة على الاختيار؛ ولهذا فإن راحتنا تكْمُن في فهم الأمور الضرورية بحيث تتوافق عقولنا وفهمنا مع هذا النظام. مما يذكِّرنا بحديث ويليام جيمس في المحاضرة السابقة عن حركة المداواة بالعقل وتصورها عن الطبيعة الأسمى للإنسان، والذي نجد فيه آثارًا من الإيمرسونية، والتصوُّف المسيحي، والفيدانتا الهندوسية، والتي تنتمي جميعها لفلسفة وحدة الوجود، مثل فلسفة سبينوزا، حيث يجمع كل تلك الاتجاهات «إدراك عملي لمحايثة الله وألوهية ذات الإنسان الداخلية الحقيقية»، كما ختم جيمس محاضرته. انظر: باروخ سبينوزا، «علم الأخلاق»، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، الباب الرابع. (المترجمان)

(٣) Tract on God, Man, and Happiness, Book ii. ch. x.

الأكثر اعتدالًا. فالتوبة - وفقًا للمسيحيين ذوي العقليَّة - الصحيَّة - تعني **الابتعاد** عن الخطيئة، وليس الأنين والتلوِّي بعد اقترافها. فالممارسة الكاثوليكية: الاعتراف والغفران، ليست - من أحد جوانبها - أكثر من طريقةٍ منهجيَّة للحفاظ على العقليَّة - الصحيَّة في المقدمة. فبواسطتها يُصفي المرء - بشكل دوريٍّ - حساباته مع الشر ويراجعها، وبذلك يفتح صفحةً بيضاءَ خاليةً من الديون القديمة. وسيخبرنا أيُّ كاثوليكيٍّ كم يشعر بأنه نظيف ونشيط وحرٌّ بعد عملية التطهُّر هذه. لم يكن مارتن لوثر - بأي حالٍ من الأحوال - منتميًا لنمط العقليَّة - الصحيَّة بالمعنى الراديكالي الذي ناقشناه، وقد أنكر الغفران الكهنوتي للخطيئة. لكن في موضوع التوبة هذا، كان لديه بعض الأفكار التي تنتمي للعقليَّة - الصحيَّة إلى حدٍّ كبير؛ ويرجع السبب في ذلك - بشكل أساسيٍّ - إلى اتساع مفهوم الله عنده.

يقول: «عندما كنت راهبًا اعتقدت أنني سأُنبذ بشكل نهائيٍّ لو أنني شعرت في أي وقتٍ بشهوة الجسد: بمعنى آخر، لو أنني شعرت بأي حركة شريرة، أو شهوة جسدية، أو سخط، أو كراهية أو حسد تجاه أي أخ. لقد اختبرت طرقًا عديدة لتهدئة ضميري، لكنه لم يهدأ؛ وذلك لأن الشَّبَقَ وشهوة جسدي عاوداني دائمًا، وبالتالي لم أَنَلِ الراحة، وإنما كنت منزعجًا باستمرار من هذه الأفكار: لقد اقترفت هذه الخطيئة أو تلك؛ أنت موبوء بالحسد، وبالجزع، وبخطايا أخرى مثلها؛ وبالتالي فدخولك إلى الرهبنة ذهب سُدى، وكل أعمالك الصالحة ذهبت هباءً. لكن لو كنت فهمت عبارات بولس هذه بشكل صحيح: «الجَسَدُ يَشْتَهي ضدَّ رغباتِ الرُّوح، والرُّوحُ تَشْتَهي ضدَّ رَغَباتِ الجسد. فَكُلٌّ مِنْهما يضاد الآخَر. وهكذا لا تَستَطِيعُونَ أنْ تَفعَلُوا ما تُرِيدُونَ [غلاطية ٥ : ١٧]»؛ لَما عذبت نفسي على هذا النحو البائس، ولفكرت وقلت لنفسي، كما أفعل الآن في العادة: «يا مارتن، لن تكون دون خطيئة نهائيًّا؛ لأنك تمتلك جسدًا؛ وبالتالي ستظل في صراع». أتذكر أن ستوبيتز Staupitz[٤] اعتاد أن يقول: «لقد عاهدت الله ما يزيد على الألف مرة

---

(٤) يوهان فون ستوبيتز Johann von Staupitz (١٤٦٠ - ١٥٢٤) لاهوتي كاثوليكي، أشرف على مارتن لوثر خلال فترةٍ حرجة في حياته الروحية عندما كان يعاني من أفكارٍ مستمرة عن عدم أهليته الروحيَّة، لدرجة أنه أمضى ستَّ ساعاتٍ يعترف فيها لستوبيتز بكل شيء خاطئ فعله، وقد ردَّ ستوبيتز على شكوك الشاب بنصيحة مفادها الانخراط في الممارسة الأكاديمية اللاهوتية على أمل أن يوفر ذلك =

أنني سأصبح إنسانًا أفضل؛ لكني لم أوفِ بما عاهدته عليه قطُّ. في المستقبل لن أقطع على نفسي عهدًا كهذا؛ فقد تعلَّمت الآن بالتجربة أني غير قادرٍ على الوفاء به. وبالتالي، إن لم يتفضل الله عليَّ بالعون ويرحمني كرمى للسيد المسيح، فلن تغني عني كلُّ عهودي وأعمالي الصالحة يوم العرض عليه شيئًا». لم يكن هذا (أي موقف ستوبيتز) صحيحًا فقط، وإنما كان قنوطًا ورعًا وقدسيًّا؛ يجب على كل من سيُكتب لهم الخلاص الاعتراف به، باللسان وبالقلب. فالثقة في الله، وليست الأعمال الصالحة، هي ما ستخلصهم. إنهم يتطلَّعون إلى المسيح، مُصالحهم على الله، الذي ضحى بحياته لكي تغفر خطاياهم. ويعلمون ـ فضلًا عن ذلك ـ أن أثارة [أي بقية] الخطيئة الباقية في جسدهم لن يُحاسبوا عليها، وإنما سيُعفى عنها. لكنهم في الوقت عينه يصارعون بتفكيرهم الجسد مخافة أن **يلبوا** شهواته؛ وبالرغم من شعورهم بالجسد يفور ويثور، وبالرغم من وقوعهم في الخطيئة أحيانًا بسبب الضعف، فإنهم غير قانطين، ولا يعتقدون ـ بالتالي ـ أن نوع حياتهم وحالها والأعمال التي يفعلونها طبقًا لقراراتهم، تثير استياء الرب؛ وإنما يرتقون بأنفسهم من خلال الإيمان»(٥).

كذلك كانت إحدى الهرطقات التي أنكرها اليسوعيون(٦) Jesuit ـ وبشدَّة ـ على عبقري الروحانية مولينوس Molinos (١٦٢٨ ـ ١٦٩٦)، مؤسس مذهب الانعزالية الهادئة Quietism(٧)، هي رأيه ـ الصادر عن عقليَّة ـ صحيَّة ـ في التوبة، يقول مولينوس:

«عندما تقع في الذنب، أيًّا كان موضوعه، لا تعذِّب نفسك ولا تعنِّتها عليه. فأخطاؤنا ناتجةٌ عن طبيعتنا الضعيفة، الملطَّخة بالخطيئة الأصلية. سيجعلك العدو المشترك [الشيطان] تعتقد بمجرَّد ارتكابك لأيِّ خطأ أنك

= إلهاءً عن شعوره المتكرِّر بالإعاقة الروحيَّة. (المترجمان)

(٥) Commentary on Galatians, Philadelphia, 1891, pp. 510 - 514 (abridged).

(٦) طائفة الجيزويت أو اليسوعيون، هي إحدى الرهبانيات التي نشأت في القرن السادس عشر في إسبانيا كجزءٍ من الإصلاح المضاد، حيث كانت تؤمن بالطاعة المطلقة لبابا الكنيسة الكاثوليكية. وقد أخذت على عاتقها مهمَّة نشر الديانة في العالَم الجديد، وإعادة المسيحيين البروتستانت إلى الكاثوليكية. (المترجمان)

(٧) نظام صوفي مسيحي يعلِّم أن الكمال والسلام الروحي يتحقَّقان بإبادة الإرادة، والانعزال الجُوَّاني، والتأمُّل السلبي في الله. (المترجمان)

تسير في طريق الضلال، وبالتالي أنت بعيد عن الربِّ وعن فضله، وبهذه الطريقة يجعلك تشكّ في النعمة الإلهية، ويخبرك أنك بائسٌ، ويهوّل الأمر؛ ويضع في رأسك القناعة بأن روحك تصير كلَّ يومٍ أسوأ بدلًا من أن تصير أفضل، وفي الأثناء تكرِّر روحك هذه الإخفاقات. "يا أيتها الروح المُبارَكَة، افتحي عينيكِ، وأغلقي الباب في وجه هذه الإيحاءات الشيطانية، واعرفي بؤسها وضررها، وثقي في الرحمة الإلهيَّة. ألن يكون مجرَّد أحمق، ذلك الذي يجري في سباقٍ مع الآخرين، ثم يسقط أرضًا وهو في ذروة السباق، ويرقد مُنْتَحِبًا على الأرض يُغِمّ نفسَه ويعنِّتها بأحاديث عن سقوطه؟ يا رجل (هكذا سيقولون له)، لا تُضع وقتًا، انهض والتزم المضمار مرةً أخرى؛ فالذي ينهض بسرعة إثر سقوطه، ويستكمل سباقه يكون كما لو أنه لم يسقط قطُّ. فلو رأيت نفسك تسقط ألف مرة ومرة، استخدم الدواء الذي أعطيته لك، وهو الثقة المُحِبَّة في الرحمة الإلهيَّة. هذه هي الأسلحة التي يتعيَّن عليك أن تقاتل بها وتقهر الجُبْنَ والأفكار الباطلة، هذه هي الوسائل التي ينبغي عليك استخدامها. لا أن تضيع الوقت، وتزعج نفسك وتكدرها، ولا تجني من ذلك أيَّ مكسبٍ أو خير»[٨].

والآن، في مقابل وجهات النظر هذه الصادرة عن عقليَّة ـ صحيَّة، والتي يمكن اعتبارها طريقةً للحطِّ عمدًا من شأن الشر، تقف وجهة نظرٍ مضادة لها بشكل راديكاليٍّ؛ طريقة لتضخيم شأن الشر ـ إن شئتم أن تُطلقوا عليها ذلك ـ مبنيَّة على الاعتقاد في أن مناحي الشرِّ في حياتنا هي جوهرُ حياتنا نفسه، وفي أننا نفهم معنى العالَم بأوضح الفهم وأحسنه عندما نعتبر في مناحي الشرِّ. وعلينا الآن الانصراف إلى دراسة هذه الطريقة الأكثر سقمًا للنظر إلى الحياة. لكن، بما أنني أنهيت الساعة الماضية من حديثنا بتأمُّل فلسفيٍّ عامٍّ عن طريقة العقليَّة ـ الصحيَّة في التعامل مع الحياة، أودُّ ـ عند هذه النقطة ـ إضافة تأمُّل فلسفيٍّ آخر عنها قبل الانصراف إلى المهمَّة الأثقل. وستعذرونني على هذا التأجيل القصير.

لو اعترفنا بأن الشرَّ جزء جوهريٌّ من كينونتنا وأنه المفتاح لتفسير حياتنا وفهمها، فسنُثقِل كواهلنا بإشكالٍ قد تبيَّن دومًا أنه إشكالٌ جسيم في فلسفات

---

(٨) MOLINOS: Spiritual Guide, Book II., chaps. Xvii, xviii. (abridged).

الدين [مشكلة الشر]. لقد أبدى التأليه Theism ـ عندما نصَّب نفسه فلسفةً نسقيَّة للكون ـ ممانعةً لأن يُعتبر الله شيئًا أقلَّ من الكلِّ في الكلِّ All-in-All. وبعبارة أخرى، لقد أظهر التأليه الفلسفي ـ على الدوام ـ ميلًا ليصبح مذهبًا موحدًا للوجود Pantheistic وواحديًا Monistic، ولأن يعتبر العالَم وحدةً واحدةً من الحقيقة المطلقة؛ وهو ما كان متعارضًا مع التأليه العملي والشعبي، الذي كان تعدُّديًا Pluralistic على نحوٍ صريح بدرجةٍ ما، حتى لا نقول إنه كان شِرْكِيًا Polytheistic، وأظهر أنه قانعٌ وراضٍ تمامًا بعالَم متكوِّن من العديد من المبادئ الأصلية، شريطة أن نؤمن بأن المبدأ الإلٰهيَّ هو المبدأ الأعلى، بينما المبادئ الأخرى تابعة له وخاضعة. في هذه الحالة الأخيرة، لا يكون الله مسؤولًا بالضرورة عن وجود الشر؛ وإنما قد يكون مسؤولًا فقط لو أن الشرَّ لم يُتغلَّب عليه في النهاية. لكن من منظور وحدة الوجود أو الواحديَّة، فإن الشرَّ ـ شأنه شأن أي شيء آخر ـ لا بدَّ من أن يجد أساسه في الله؛ وتكْمُن الإشكالية في التالي: كيف يمكن أن يكون هذا هو الحال لو أن الله خَيِّرٌ بشكلٍ مطلق؟ وتواجهنا هذه الإشكالية في كل فلسفةٍ يبدو فيها العالَم وحدة حقيقية واحدة لا تشوبها شائبة. فوحدة كهذه بمثابة **فرد**، وفي الفرد لا بدَّ أن تكون أسوأ الأجزاء جوهريَّة وضروريَّة بقدر ما هي أفضل الأجزاء لكي يكون على ما هو عليه؛ وذلك لأنه إذا اختفى أو تبدَّل أي جزء ـ أيًا كان ـ في فردٍ ما، لن يعود هو **هذا** الفرد على الإطلاق. وعلى الفلسفة المثالية المطلقة Absolute Idealism[9]، الممثَّلة بقوةٍ في إسكتلندا وأمريكا اليوم، التَّصدِّي لهذه الإشكالية، تمامًا كما تصدَّى لها التأليه السكولائي [المدرسيُّ] Scholastic[10] في زمنه. وعلى الرغم من أنه قد يبدو من السابق لأوانه القول بعدم وجود أي حلٍّ تأمُّليٍّ لهذا اللغز، فمن

---

(٩) هي فلسفة هيجل Hegel، الفلسفة المثالية الواحدية التي تقول بالروح المطلقة Absolute Spirit؛ المبدأ العقلي الذي يحدِّد مسيرة الفكر والواقع اللذين هما مظهران لهذه الروح المطلقة، والذي يتجلَّى عبر التطوُّر التاريخي للعالم، وتطوُّر الوعي الإنساني كما يتجلَّى في الدين والفلسفة والفن، بوصفها مراحلَ فهم الروح لذاتها، وصولًا للفكرة الكاملة والحقيقة الواحدة؛ أي الوجود ككلٍّ بعد تجاوز كل التناقضات الداخلية ديالكتيكيًّا والوصول إلى الاتساق العقلاني المطلق في نهاية التاريخ. (المترجمان)

(١٠) السكولائي، أو المدرسي: هي فلسفة المدارس الكاتدرائية الأوروبية في العصر الوسيط، والتي مزجت بين العقائد المسيحية والفلسفة الإغريقية وخصوصًا فلسفة أرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل. من أبرز رموزها توما الأكويني ووِيليام الأوكامي. (المترجمان)

المنصف تمامًا القول بعدم وجود حلٍّ واضحٍ أو سهل له، وبأن المخرج **الجليّ** الوحيد من هذه المفارقة هو التحرُّر من الافتراض الواحدي بالكليَّة(١١)، وأن نقرَّ بأن العالم قد وُجِدَ منذ بدايته في شكل تعدُّدي، بوصفه مجموعًا أو تشكيلةً من أشياء ومبادئ أعلى وأدنى، وليس بوصفه حقيقةً وَحْدَويَّةً بشكل مطلق. إذ لن يلزم حينها أن يكون الشرُّ جوهريًا؛ ربما يكون ـ وربما كان دومًا ـ جزءًا منفصلًا ليس له حقٌّ عقلانيٌّ أو مطلق في أن يحيا مع باقي الأجزاء، والذي من الممكن لنا أن نأمل في رؤيته وقد تم التخلُّص منه في النهاية [وَفْقَ مذهب التحسينيَّة العام].

إن إنجيل العقليَّة ـ الصحيَّة، كما وصفناه، يعطي صوته صراحةً لهذا المنظور التعدُّدي. وبينما يجد الفيلسوف الواحدي نفسه ملزمًا، بدرجةٍ أو بأخرى، بأن يقول ـ كما قال هيجل ـ إن كلَّ شيءٍ واقعيٌّ عقلانيٌّ، وأن الشرَّ ـ باعتباره عنصرًا مطلوبًا ديالكتيكيًّا ـ يلزم تثبيته وحفظه وتكريسه ومنحُه وظيفةً في النسق النهائي للحقيقة؛ ترفض العقليَّة ـ الصحيَّة قول أي شيء من هذا القبيل(١٢). وفي المقابل، تقول إن الشرَّ لاعقلاني دونما شكٍّ، وإنه لا

---

(١١) كان نقد جيمس للمثالية المطلقة وتداعياتها الواحدية موجَّهًا في الأساس ضد عدوِّه الفكري وصديقه الحميم، جوزايا رويس Josiah Royce (١٨٥٥ ـ ١٩١٦)، الذي كتب له جيمس في خطاب، في سبتمبر ١٩٠٠، قائلًا: «عندما أؤلِّف محاضرات غيفورد في عقلي، فإن هدفها الحصري هو إسقاط نظامك الفكري». يرى جيمس أنه بالإضافة إلى تعارُض مذهب التحسينية العام مع المطلق الواحدي من حيث إن إرادة تغيير العالم ليس لها مكانٌ في عالم جبريٍّ، فإن فلسفات مذهب وحدة الوجود تلك تفشل أيضًا في التعامُل مع مشكلة الشر، فيقول إن أتباع الفلسفات الواحدية المطلقة «يتركوننا نتساءل: لماذا يحتاج كمال المطلق لمثل هذه الصور الشريرة والبشعة التي تحوِّل نهارنا إلى ظلام؟ نستطيع أن نفهم شعوره إذا كانت مفروضةً عليه من قِبل قوى خارجيَّة غريبة عنه، ونفهم أيضًا قدرته على التغلُّب عليها والاحتفاظ بها داخله. وندرك أيضًا شعوره بالنصر علينا إذا كنَّا من بين العناصر التي يجب أن ينتصر عليها. المشكلة الحقيقية أن المطلق كائنٌ ليس له بيئة، ولا يتأثَّر بأي شيء غريب عنه أو خارج وجوده، وقد اختار بصورةٍ تلقائية من داخله أن يقدِّم لنفسه هذا القدر الكبير من الشر بدلًا من مقدارٍ أقلَّ. يظهر كماله باعتباره مصدر الأشياء، ومع ذلك يكون التأثير الأول لمثل هذا الكمال وجود قدرٍ هائلٍ من الخبرات المتناهية الناقصة، من الواضح مهما كان معنى العقلانية القول إن الانطباع الذي ظهر في أذهاننا من هذه الصورة لتمثيل الأشياء عقلاني أو يؤكِّد عقلانيتها. لقد شعر رجال اللاهوت بهذا التناقض الحاد وسبَّب لهم إشكالات لا حصر لها حين حاولوا صبغ المسيحية بوحدة الوجود، وظلَّ موقفهم محيرًا عقليًّا وأخلاقيًّا». انظر: عالم متعدِّد، ويليام جيمس، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، ص٧٠. (المترجمان)

(١٢) أقول ذلك على الرغم من الأقوال الواحدية للعديد من كتَّاب مذهب المداواة بالعقل؛ وذلك لأن هذه الأقوال غير متَّسقة على الإطلاق مع موقفهم حيال المرض، ويمكن بسهولة توضيح أنها =

يجب تثبيته أو حفظه أو تكريسُه في أيِ نسق نهائيٍّ للحقيقة. إنه مُنْكَرٌ في عين الربِّ، زيفٌ، قمامة، يجب التخلُّص منه ونَفْيه؛ بل يجب ـ إن أمكن ـ مَحْوُ ذكراه نفسها ونسيانها. إن المثاليَّ ليس مطابقًا للواقعيِّ ككلٍّ؛ وإنما هو مجرَّد **مُستخلَص** من الواقعي، يمتاز بخلاصه وتحرُّره من أي احتكاكٍ مع تلك الفضلات والأشياء السقيمة والدنيئة.

لدينا هنا هذا التصوُّر المثير للاهتمام معروض على نحوٍ واضحٍ ودقيق: توجد عناصر في الكون لا تأتلف مع العناصر الأخرى لتشكِّل كُلًّا عقلانيًّا، عناصر يمكن اعتبارها ـ من منظور أي نسقٍ مركَّب من هذه العناصر الأخرى ـ مجرَّد أشياء عَرَضية وغير ذات صلةٍ أو أهمية ليس إلَّا؛ «الكثير من الوَسَخ» ـ إذا جاز القول ـ أشياء في غير محلِّها. أطلب منكم الآن ألَّا تنسوا هذا التصوُّر؛ فعلى الرغم من أن أغلب الفلاسفة يبدون غافلين عنه أو يستخفون به لدرجة عدم الإتيان على ذكره قطُّ، فإنني أعتقد أننا سنضطر أنفسنا في النهاية للإقرار باحتوائه على شيءٍ من الحقيقة. وهكذا يبدو لنا إنجيل المداواة بالعقل ـ مرةً أخرى ـ ذا اعتبارٍ وأهمية. لقد رأينا أنه دينٌ أصيل، وليس مجرَّد توسُّل ساذج بالخيال لمداواة المرض؛ لقد رأينا كيف أن منهجه في التحقُّق التجريبي لا يختلف عن منهج العلم؛ والآن ها نحن نلقى المداواة العقلية بوصفها بطلًا لتصوُّرٍ محددٍ تمامًا عن البنية الميتافيزيقية للعالم. وآملُ ـ وكنتيجةٍ لكل ذلك ـ أنكم لن تندموا على إطنابي في الحديث عنها بهذا الشكل.

دعونا نقُل الآن وداعًا إلى حينٍ لطريقة التفكير هذه ككل، وأن نتوجَّه صوب هؤلاء الأشخاص الذين لا يستطيعون التخلُّص من عبء الوعي بالشرِّ سريعًا؛ وإنما من المُقَدَّر لهم ـ فطريًّا ـ أن يعانوا من حضوره. وتمامًا كما رأينا في حالة العقليَّة ـ الصحيَّة أن ثمة مستويات أكثر ضحالةً ومستويات أخرى أكثر عمقًا، ثمة أنواع سعادة حيوانيَّة وأخرى أكثر تعلقًا بالتجدُّد والبعث الروحي، ثمة مستويات مختلفة للعقل السقيم، بعضها أشدُّ صعوبةً وهولًا من البعض الآخر. فهناك أشخاص يعني الشرُّ لهم سوءَ ـ التكيُّف مع

= غير مضمنة منطقيًّا في تجارب الاتحاد مع الحضور الأسمى، الذي يربطون أنفسهم به. فالحضور الأسمى لا يلزم أن يكون هو الكلَّ المطلق للأشياء؛ وإنما من الكافي تمامًا لكي توجد التجربة الدينية أن يُعتبر جزءًا من الكون، ولكن ليس أي جزء وإنما الجزء الأكثر مثاليةً من بين جميع الأجزاء.

الأشياء فحسب؛ عدم انسجام حياة المرء مع بيئته. إن شرًّا كهذا قابلٌ للعلاج ـ من حيث المبدأ على الأقل ـ على المستوى الطبيعي، إمَّا بتعديل الذات أو الأشياء، أو بتعديلهما معًا؛ إذ يمكن جعلهما متلائمين ومتناغمين في سعادةٍ مرةً أخرى. لكنَّ هناك آخرين لا يكون الشرُّ عندهم مجرَّد علاقة بين الذات وأشياء خارجية محدَّدة؛ وإنما يكون شيئًا أكثر راديكاليةً وعموميةً من ذلك، خطأً أو عيبًا في طبيعة الذات الجوهرية، لا يمكن لأي تغييرٍ في البيئة أو أي إعادة ترتيبٍ سطحيَّة للذات الجُوَّانية مداواته؛ وإنما يتطلَّب علاجًا خارقًا للطبيعة. وإجمالًا، قد كانت الأعراق اللاتينية أكثر ميلًا إلى طريقة النظر الأولى للشر؛ أي: باعتباره متشكِّلًا من عللٍ وخطايا بصيغة الجمع، وقابلًا للإزالة تفصيلًا؛ بينما مالت الأعراق الجرمانية إلى التفكير في الخطيئة Sin بصيغة المفرد، وبحرف S كبير، كما لو كانت شيئًا راسخًا بشكل غير قابلٍ للاستئصال في ذاتيتنا الطبيعية، ولا يمكن إزالته بواسطة أي عملياتٍ سطحيَّة تدريجيَّة[١٣]. هذه المقارنات بين الأعراق مفتوحة دومًا على الاستثناءات، لكن ـ من دون شكٍّ ـ قد مال المزاج الشمالي في التَّدَيُّن إلى الاعتقاد الأكثر تشاؤمية، وهذه الطريقة في الشعور ـ ولكونها أكثر تطرُّفًا ـ سنجدها إلى حدٍّ كبير أكثر نفعًا وإفادةً لنا في دراستنا هذه.

يستخدم علم النفس الحديث كلمة «عَتَبَة Threshold» بوصفها تعيينًا رمزيًّا للنقطة التي تنتقل عندها حالةٌ ما للعقل إلى حالةٍ أخرى. وبالتالي، فإننا نتحدَّث عن عَتَبَة الوعي لدى إنسانٍ ما بالعموم، لكي نشير إلى كميَّة الضوضاء، أو الضغط، أو أي مُحفِّز خارجيٍّ آخر، اللازم لإثارة انتباهه بإطلاق. إن إنسانًا يمتلك عَتَبَةَ وعيٍ عاليةً سينعس في أثناء حدوث قدرٍ من الصَّخبِ كفيل بإيقاظ إنسانٍ آخر يمتلك عَتبةً منخفضةً، على الفور. وبالمثل، عندما يكون المرء حساسًا تجاه الاختلافات الصغيرة في أي نظام حسِّي، نقول إنه يمتلك «عتبة ـ اختلاف» منخفضة ـ يخطو عقله بسهولة فوقها ليصل إلى وعي الاختلافات المعنيَّة. وهكذا يمكننا الحديث عن «عتبة ـ الألم»، و«عتبة ـ الخوف»، و«عتبة ـ البؤس»؛ ونجد أن وعي بعض الأفراد قادرٌ على تخطِّي الواحدة منهنَّ بسرعة، لكنها قد تقع على ارتفاعٍ عالٍ عند آخرين

---

(١٣) Cf. J. MILSAND: Luther et le Serf - Arbitre, 1884, *passim.*

بحيث لا يصل إليها وعيهم على الأغلب. يحيا المتفائل وصاحب العقليَّة ـ الصحيَّة عادةً على الجانب المُشرق من عتبة بؤسهم، بينما يحيا المكتئبون والسوداويون في ما وراءه، في الظلام والقلق. هناك بشر يبدو أنهم قد بدأوا الحياة بزجاجةٍ أو زجاجتين من الشمبانيا، بينما يبدو آخرون قريبين ـ فطريًا ـ من عتبة ـ الألم، بحيث تجعلهم أضألُ المُهيِّجات يَعْبُرُونها على نحوٍ لا مَرَدَّ له.

إذن، ألا يبدو الأمر كما لو أن شخصًا اعتاد العيشَ على أحد جانبي عَتَبَة ـ الألم قد يحتاج نمطًا من الدين يختلف عن النمط الذي يحتاجه شخصٌ اعتاد العيشَ على الجانب الآخر منها؟ يبزغ هذا السؤال المتعلِّق بنسبيَّة الأنواع المختلفة من الدين لأنواعٍ مختلفة من الاحتياج البشري، على نحو طبيعيٍّ عند هذه النقطة، وسيصبح مشكلةً جديَّة قبل الانتهاء من دراستنا. لكن قبل أن ننبري له على وجه العموم، يجب علينا التوجُّه نحو المهمَّة المزعجة المتمثِّلة في الاستماع إلى ما تقوله الأرواح السقيمة، كما قد نُسمِّيهم في مقابل أصحاب العقليَّة ـ الصحيَّة، عن أسرار سجونهم، عن شكل الوعي الخاص بهم. دعونا إذن نذِر ظهورنا للمولودين مرةً وإنجيلهم المتفائل المكتسي بلون زرقة السماء؛ دعونا لا نصِح ـ ببساطة ـ على الرغم من كل المظاهر: «مَرْحَى للكون! الله في السماء، وكل شيء على ما يرام في عالَمِه». دعونا ـ عوضًا عن ذلك ـ نرَ ما إذا كان الأسى، والألم، والخوف، والشعور بالعجز البشري قد يفتحون أمامنا منظورًا أعمقَ، ويضعون بين أيدينا مفتاحًا أكثر تعقيدًا لفهم الموقف الديني.

في البداية، كيف **يمكن** لأشياء غير مستقرَّة كالتجارب الناجحة في الحياة أن تمنحَ مرسًى وملاذًا مستقِرًّا؟ ليست السلسلة أقوى من أضعف حلقاتها، والحياة في النهاية سلسلة. فحتى في الوجود الأكثر صحَّةً وازدهارًا، كم هو عدد حلقات المرض والخطر والكوارث التي تتخلله على الدوام؟ فمن قلب كل نافورة لذَّة ـ كما قال الشاعر القديم ـ ينبثق شيءٌ مُرٌّ من دون أن ننتبه له: مسحة من غثيان، بهجة ميتة، نفحة من سوداوية، أشياء تبدو كقرع ناقوس النعي؛ ورغم أنها أشياء هاربة لا يمكن الإمساك بها، فإنها تثير فينا شعورًا بأنها قادمةٌ من منطقةٍ أعمق، وغالبًا ما تمتلك قدرةً رهيبةً على الإقناع. وعند لمستها ينطفئ وهج الحياة ويخمد أزيزها مثلما

يتوقَّف وَتَرُ البيانو عن إصدار الصوت عندما يقع عليه كابح الاهتزاز[١٤] Dampers.

بالطبع يمكن للموسيقى أن تبدأ مرةً أخرى - وأخرى وأخرى - على فتراتٍ. لكن هذه التوقُّفات تترك وعي العقليَّة - الصحيَّة يعاني من حسٍّ مزمنٍ بالتداعي. كناقوسٍ به صَدْعٌ؛ لا يلتقط أنفاسه إلا عَرَضًا وبمعاناة.

حتى لو افترضنا وجود إنسانٍ مُتَخمٍ بالعقليَّة - الصحيَّة لدرجة أنه لم يختبر بشخصِه قطُّ أيًّا من فترات الإفاقة هذه، فإنه يظل - إذا ما كان كائنًا متدبرًا في حاله - متعينًا عليه تعميم نصيبه وتصنيفه مع نصيب الآخرين؛ وحين يفعل ذلك، لا بدَّ له من أن يرى هروبه من الأسى مجرَّد ضربة حظٍّ، وليس اختلافًا جوهريًّا بينه وبينهم. فقد كان من الممكن له أن يولَد في ظروفٍ مختلفة تمامًا. ومن ثمَّ، يستشعر كم هو أجوف هذا الأمان! من أيِّ نوعيَّة قد تكون طبيعة الأشياء التي يمكن أن يكون أفضل ما تقوله عنها هو «الشكر لله، الذي عافاني هذه المرة!»، ألن يكون نعيمها مجرَّد خيال هشٍّ؟ ألن يكون اغتباطك بها فرحةً مُبْتذَلة للغاية، لا تختلف كثيرًا عن ضحكةٍ مكبوتة لأيِّ نذْلٍ عند نجاحه؟ لو أنها كانت بالفعل نجاحًا على الإطلاق، حتى وَفْقَ معايير كهذه! لكن خُذْ أسعدَ إنسانٍ كمثالٍ، أكثر إنسان يحسده العالَم، وفي تسعِ حالاتٍ من أصل عشرٍ يكون أعمق وعي له وعيًا بالفشل. فإمَّا أن تكون مُثُله العليا التي يبتغي تحقيقها ويحكم على إنجازاته وفقها موضوعةً في محلٍّ أعلى بكثيرٍ من المحل الذي تبلغه إنجازاته، وإمَّا أنه يمتلك مُثُلًا سريَّة لا يعرف العالَم عنها شيئًا، والتي يعلم من نفسه أنه قاصِرٌ عنها.

وعندما يتمكَّن شخصٌ متفائلٌ على نحوٍ قاهِرٍ مثل جوته Goethe من التعبير عن نفسه بهذه الطريقة، فما بالك بأشخاصٍ أقلَّ نجاحًا؟

يكتب جوته عام ١٨٢٤: «لن أقول شيئًا ضد مسار وجودي. لكنه لم يكن - في الأساس - سوى ألمٍ وعبء، ويمكنني أن أؤكِّد أنه خلال سنوات

---

(١٤) كوابح تمنع أوتار البيانو من الاهتزاز وإصدار الصوت. وتُعطل هذه الكوابح بواسطة الضغط على دوَّاسة البيانو اليمنى. (المراجع)

عمري الخمس وسبعين، لم أحظَ بأربعة أسابيع من السعادة الحقيقية. لم تكن حياتي سوى دحرجةٍ أبديَّة لصخرةٍ يتعيَّن عليَّ رفعها مجددًا للأبد [مثل سيزيف]».

هل وُجِدَ أبدًا شخص نجح بمفرده في المجمل مثلما نجح لوثر؟ ومع ذلك، حين شاخ نظر إلى حياته كما لو كانت فشلًا مطلقًا، يقول:

«إنني مُنْهكٌ تمامًا من الحياة. أصلِّي ليأتي الربُّ توًّا ويحملني بعيدًا. دعه يأتِ ـ قبل كل شيء ـ بحكمه النهائي: سأمدُّ رقبتي، ويدوِّي الرعد، وأموت أخيرًا في سلام». ويضيف ممسكًا بقِلادةٍ من العقيق الأبيض حينها: «إلهي، امنحني نعمة أن يأتي الموتُ دون تأخير. إنني على استعدادٍ لالتهام هذه القلادة اليوم؛ لكي يأتي قضاؤك غدًا». وحينما كان لوثر يتناول العشاء ذات يومٍ مع أرملة أمير ساكسونيا، قالت له: «يا دكتور، أتمنى أن تحيا أربعين عامًا أخرى». ردَّ عليها: «سيدتي، إنني مستعدٌّ لأتنازل عن فرصتي في دخول الجنَّة لقاء ألا أعيش أربعين سنةً أخرى».

الفشل، ثم الفشل! هكذا يضع العالَم طابعَهُ علينا في كل منعطف. نغطيه بحماقاتنا، وآثامنا، وفرصنا الضائعة، وبكل ما يذكِّرنا بقصورنا عن إتمام رسالتنا في الحياة. ويا له من توكيدٍ لعينٍ يمحونا به العالم بعد ذلك! لا توجد غرامة بسيطة، ولا اعتذار مجرَّد، ولا كفَّارة رسمية ستتكفل بإشباع مطالب العالَم؛ وإنما كل رطل مطلوب من لحم الجسد سيُنتزع وهو يقطر دمًا. وترتبط أدق أشكال المعاناة المعروفة للإنسان بأشكال الإذلال السامَّة المترتِّبة على هذا الفشل.

إن تجاربَ الفشل تجاربُ إنسانيَّة محوريَّة. فعملية مستمرة ومنتشرة إلى هذا الحدِّ، هي ـ بوضوحٍ ـ جزء أساسيٌّ من الحياة. يقول روبرت لويس ستيفنسون[(١٥)] Robert Louis Stevenson (١٨٥٠ ـ ١٨٩٤): «هناك عنصر واحد في قَدَرِ الإنسان لا يمكن للعمى نفسه إنكاره. فأيما يكن ما نخطِّط لفعله، فليس من المقدَّر لنا النجاح؛ إن الفشل هو قَدَرُنا»[(١٦)]. وإذا كانت طبيعتنا

---

(١٥) كاتب وروائي إسكتلندي، من أشهر مؤلفاته «دكتور جيكل ومستر هايد». (المترجمان)

(١٦) ويضيف بنبرةٍ مميزة للعقليَّة ـ الصحيَّة: «إن عملنا هو الاستمرارُ في الفشل بمعنوياتٍ مرتفعة».

متجذِّرةً هكذا في الفشل، فهل يكون من العجيب إذن أن يعتبره اللاهوتيون شيئًا جوهريًّا، وأن يعتقدوا أنه فقط من خلال التجربة الشخصيَّة للإذلال الذي ينشأ عنه، يمكن بلوغ الإحساس الأعمق بمعنى الحياة[١٧]؟

لكن هذه هي المرحلة الأولى فقط من السقم من العالم world-sickness. قُمْ بزيادة حساسيَّة الكائن البشري قليلًا، احمله لمسافةٍ أبعدَ بقليلٍ بعد عتبة - البؤس؛ وستجد أنه يُفسد الطبيعة الخَيِّرَة للحظات النجاح عندما تأتي. تصبح كل الخيِّرات الطبيعية فانيةً في عينه. فالثراء يطير، والشهرة مجرَّد برهة، والحبُّ خدعة، والشباب والصحَّة والمتعة كلها تزول. هل يمكن لأشياء نهايتها دومًا هي التراب والخيبة أن تكون هي الخيرات الحقيقيَّة التي تحتاجها أرواحنا؟ خلف كل شيءٍ يقف شبحُ الموت الهائل، السواد المحيط بكل شيء. يقول أحدهم:

«ما هي الفائدة التي يجنيها الإنسان من كل أعماله التي يمارسها تحت الشمس؟ لقد نظرت إلى كل الأعمال التي صنعتها يداي، وأشهد أنها كانت هباءً باطلًا وكَدَرًا للروح. إن ما يصيب الوحوش يصيب بني الإنسان؛ فكما يموت واحد، يموت الآخر؛ الكل تراب، ويعود الكل إلى التراب مرةً أخرى... الموتى لا يعرفون شيئًا، ولا ينالون جزاءً؛ لأن ذكراهم تُنْسَى. ويزول حبُّهم وبغضهم وحسدهم؛ ولا نصيب لهم بعد الآن في أي شيء يُفْعَل تحت الشمس.... إن النور حلو حقًّا، ورؤية العين للشمس شيء بهيج؛ لكن لو أن إنسانًا عاش سنواتٍ عديدة وابتهج فيها كلها، دعه يتذكَّر أيام الظلام؛ لأنها ستكون عديدةً هي الأخرى».

باختصار، تمتزج الحياة ونَفْيُها معًا على نحوٍ لا ينفصم. لكن لو أن

---

(١٧) ليس إله الكثير من البشر - بالنسبة إليهم - سوى محكمة الاستئناف التي يرفعون شكواهم فيها ضد حكم اللعن الذي أصدره العالَم على إخفاقاتهم. عادةً ما تتبقَّى في وعينا ترسباتٌ من الإحساس بالقدر والقيمة بعد أن نُقرع على آثامنا وأخطائنا - وهي مقدرتنا على الإقرار بها والندم عليها، وهي القدرة التي تمثِّل بذرة ذاتٍ أفضل **ممكنة** على الأقل. لكن العالَم يتعامل معنا في إطار ما هو **متحقِّق** بالفعل، وليس في إطار ما هو **ممكن**؛ ولهذا لا يأخذ العالَم هذه البذرة الخفيَّة بعين الاعتبار، بما أنها غير ممكنة التصوُّر من الخارج. وعليه، نتَّجه إلى كليِّ العلم الذي يعرف شرَّنا، والذي يعرف هذا الخير فينا كذلك، والذي هو عادل. نُلقي بأنفسنا، من خلال توبتنا، على رحمته؛ فقط بواسطة كليِّ العلم يمكن الحكم علينا في النهاية. وهكذا تنبثق - حتمًا - من هذا النوعِ من التجارب الحياتيَّة الحاجةُ لإله.

الحياة خيِّرَة، لا بدَّ أن يكون نَفْيُها شرًّا. رغم ذلك يظل الاثنان حقيقتين جوهريتين بالقَدْرِ نفسه من حقائق الوجود؛ وهكذا تبدو كل السعادة الطبيعية مصابةً بتناقضٍ. إن نسمات اللَّحد تحيط بها.

وبالنسبة إلى عقلٍ منتبهٍ لحالة الأشياء هذه ومعرَّضٍ حقًّا لرعدة تدمير - البهجة التي يولِّدها تأملٌ كهذا، يكون العون والتفريج الوحيد الذي يمكن للعقليَّة - الصحيَّة منحُه له هو القول بأن: «كل هذا هراء، فاتركه واخرج للهواء الطلق!» أو «ابتهج، يا صديقي القديم، ستكون على ما يرام قريبًا؛ فقط لو أنك تتخلَّص من هذا الشعور السقيم!». لكن وبمنتهى الجديَّة، هل يمكن معاملة كلام حيوانيٍّ صريح كهذا باعتباره إجابةً عقلانية؟ فأن ننسب قيمةً دينيَّة للرضا الهانئ بحظِّ المرء الضئيل من الخير الطبيعي، ما هو إلا تكريس مفرط للنسيان والسطحيَّة. إن مشاكلنا أعمقُ من أن يعالجها دواءٌ **كهذا**. إن حقيقة أنه من **الممكن** أن نموت، ومن **الممكن** أن نمرض؛ هي ما يُدخل علينا الحَيْرةَ والاضطراب؛ وواقع كوننا أحياء وبخير في هذه اللحظة، ليس له علاقةٌ بهذه الحيرة. نحتاج إلى حياةٍ منبتَّة الصلة عن الموت، وصحَّة غير مُعرَّضة للمرض، ونوع من الخير لا يزول؛ خير يتجاوز - في واقع الأمر - كل خيرات الطبيعة.

يعتمد كلُّ ذلك على مدى حساسية الروح تجاه ما يتنافر معها. «تكْمُن مشكلتي في أنني أعتقد بشدَّة في الخير والسعادة»، قال صديقي الذي كان وعيه من هذا النوع، «ولا يمكن لأي شيءٍ مواساتي على كونهما سريعي الزَّوال. إنني مرعوبٌ ومضطربٌ من إمكان زوالهما»، تابع قائلًا. إن هذا هو حالُ أغلبنا: إن تهدئةً قليلةً للاستثارة والغريزة الحيوانية، وفَقْدَ القليل من الصلابة والمتانة الحيوانية، وقدرًا ضئيلًا من الضعف والاهتياج، وتخفيض حدِّ عتبة - الألم؛ كل ذلك من شأنه أن يُظهر بوضوحٍ دودةَ القلق الكامنة في قلب كل ينابيع بهجتنا، وأن يحوِّلنا إلى ميتافيزيقيِّين سوداويين. إن فخر الحياة ومجدَ العالَم مآلهما إلى الذبول. ففي النهاية لا يبقى سوى الصراع المستمر بين الشباب والشيب. والشيب يملك دائمًا الكلمة الأخيرة: إن النظرة الطبيعانية الخالصة للحياة، مهما بدأت بحماس، فمن المؤكَّد أنها ستنتهي بالحزن.

يرقد هذا الحزن في قلبِ كل نهج فلسفيٍّ وضعيٍّ أو لا - أدري أو طبيعاني محض. دَعِ العقليَّة - الصحيَّة المتفائلة تبذل قصارى جهدها بقدرتها العجيبة على العيشَ في اللحظة الحالية وعلى التجاهُل والنسيان، وسيظل الشرُّ موجودًا ولا مناص من التفكير فيه، وستبتسم الجمجمة الموضوعة على المأدبة ابتسامةً ساخرةً في نهاية المطاف. في الحياة العمليَّة للفرد، نعلم كيف يعتمد ابتئاسه أو ابتهاجه حيال أي واقعةٍ حاضرةٍ على الخطط الأبعد والآمال التي ترتبط بها. إن أهميتها بالنسبة إلى هذه الخطط والآمال هي التي تمنحها الجزءَ الرئيسَ من قيمتها. فلو كان معلومًا أنها لا تقود إلى أي مكان، فإن وهَجها ولَمعانها الذهبي، ومهما كانت ممتعةً في لحظتها، حتمًا سيزولان. يمكن للرجل الهَرِم، المُصاب بمرض باطنيٍّ خبيث، أن يضحك ويَعُبَّ النبيذ كما اعتاد دومًا؛ لكنه يعرف مصيره الآن، بما أن الأطباء كشفوه له؛ وهذه المعرفةُ من شأنها أن تدمِّر كلَّ متعةٍ يجدها في هذه الأفعال، التي تغدو قرينةَ الموت وأختَ الضعف، وتتحوَّل إلى محض رتابة متبلِّدة.

دائمًا ما يُستعار بريق اللحظة الحاضرة من خلفيَّة الإمكانات التي تصاحبها. دَعْ تجاربنا العامَّة تُغلَّف في نظام أخلاقيٍّ أبديٍّ؛ دع معاناتنا يكون لها معنًى سرمديٌّ؛ دع السماء تبتسم للأرض، والآلهة تُكْثِر من زياراتها للأرض؛ دع الإيمان والأمل يكونان الهواء الذي يتنفسه الإنسان؛ وأيامه تمضي بحماسٍ شديد؛ وأن تحركها الإمكانات والفرص وتثيرها قيمٌ أبعدُ. لكن ضع حولَ هذه التجارب - وعلى النقيض من ذلك - الصقيع المُتجمِّد والقتامة وغياب كل المعاني الدائمة، وهي الأشياء الوحيدة المرئيَّة بالنسبة إلى الطبيعانية المحضة ومذهب التطوُّر الشعبي في أيامنا هذه؛ وستتوقف رعشة الإثارة على الفور، أو بالأحرى ستنقلب إلى رعدةِ هَلعٍ.

إن البشرية، وفقًا للمذهب الطبيعاني، المعتاش على تأملاتٍ كوزمولوجية حديثة، في وضعٍ مشابه لوضع مجموعةٍ من الناس تعيش على سطح بحيرةٍ متجمِّدة، محاطة بمنحدراتٍ عالية لا مهرب منها؛ لكنهم يعلمون أن الثلج يذوب رويدًا رويدًا، وأن اليوم المحتوم يستمر في الاقتراب، عندما تختفي آخر طبقة منها، ويكون الغرقُ بشكل مخزٍ هو نصيبَ الكائنات البشرية التي تحيا فوقها. كلما كان التزلُّج أكثر مرحًا، كانت الشمس أكثر ألقًا ودفئًا

في النهار؛ كلما كانت نيران التدفئة أكثر توهجًا في الليل، كان الحزن الذي يلزم أن يعي به المرء معنى الموقف ككلٍّ أحَدَّ وأشدَّ مرارةً.

دائمًا ما يقدِّم الإغريق الأوائل لنا في الأعمال الأدبيَّة باعتبارهم نماذجَ لبهجة العقليَّة ـ الصحيَّة التي قد يُفضي إليها الدين الطبيعي. كان هناك بالفعل الكثير من البهجة في ما بين الإغريق ـ إن تدفُّقَ هوميروس بالحماسة تجاه أغلب الأشياء التي تشرق عليها الشمس أمرٌ ثابت. لكن حتى في أعمال هوميروس تكون الفقرات التأمليَّة كئيبةً[(١٨)]، وفي اللحظة التي أصبح فيها الإغريق مفكِّرين نسقيين وفكَّروا في المُطْلقات ultimates، صاروا متشائمين على نحوٍ تامٍّ[(١٩)]. لقد كان كلٌّ من: غيرة الآلهة، والانتقام الذي يعقب كل سعادة مفرطة، والموت المحيط، وعتمة القدر المظلمة، والقسوة المطلقة التي تند على الفهم؛ الخلفيةَ الثابتة لمخيلتهم. أما البهجة الجميلة لتعدُّد الآلهة عندهم فليست سوى اختلاق شعريٍّ حديث. لم يعرفوا بهجاتٍ تُقارن في نفاسَتِها بالبهجات التي سنرى قريبًا أن البراهمانيين، والبوذيين،

---

(١٨) E.g., Iliad, XVII. 446.

«الإنسان هو الكائن الأكثر بؤسًا من بين كل الكائنات التي تتنفَّس وتدبُّ على وجه الأرض».

[قارن بـ: هوميروس، «الإلياذة»، ترجمة أحمد عثمان وآخرين، تحرير ومراجعة أحمد عثمان، المركز القومي للترجمة، مصر، ط٢، ٢٠٠٨، ص٥٩٨ ـ المترجمان].

(١٩) على سبيل المثال، يقول ثيوجينيس Theognis، ص٤٢٥ ـ ٤٢٨:

«إن أفضل شيء بالنسبة إلى كل الكائنات على وجه الأرض هو ألا تُولَد وألا ترى نور الشمس؛ وثاني أفضل شيء لها هو أن تجتاز بوابات هادس [تموت] في أسرع وقتٍ ممكن». وهاكم فقرة مطابقة تقريبًا من مسرحية أوديب في كولونوس Oedipus in Colonus، ١٢٢٥ ـ والمختارات الأدبية مليئة عامَّة بأقوال تشاؤميَّة، يقول سوفوكليس: «عاريًا جئتُ فوق الأرض، عاريًا أذهب تحت الأرض ـ لماذا أكدح سدًى بينما أرى النهاية جليَّة أمامي؟» ـ «كيف وُجِدت؟ من أين أكون؟ لماذا أتيت؟ لأموت. كيف يمكنني أن أتعلَّم شيئًا ما عندما لا أعرف شيئًا؟ جئتُ للحياة وأنا لا شيء؛ ومرة أخرى سأصبح ما كنته. إن اللا شيء والعدم سلالةُ الفانين». ـ «وللموت نُرْعَى ونُسَمَّن كلنا مثل قطيع من الخنازير التي تُذْبَح باستهتار».

يكْمُن الفرق بين تشاؤم الإغريق وأشكال التشاؤم الشرقي والحديث في أن الإغريق لم يكتشفوا أن المِزاج البئيس المثير للشفقة يمكن أمْثَلَتُه، والنظر إليه باعتباره نوعًا أسمى من الإحساس. كان طبعهم ذكوريًّا لدرجة تمنعهم من تناول التشاؤم بالتفصيل أو من الاستفاضة في الحديث عنه بإسهابٍ في أدبياتهم الكلاسيكية. كانوا سيحتقرون أي حياة غارقة في السوداوية بشكل كامل، ولطالبوا بأن تبقى ضمن الحدود المقبولة للحزن وللمبكيات. لقد اكْتُشِفَ أن التوكيد المستمرَّ على الألم والإخفاق في هذا العالم، كان محجوزًا لسلالاتٍ أكثر تعقيدًا، و(إذا صحَّ التعبير) أكثر أنثويةً مما كان عليه الإغريق في الفترة الكلاسيكية. لكن رغم ذلك، كانت رؤية هؤلاء الإغريق للعالَم متشائمةً حالكةً.

والمسيحيين، والمحمَّديين [المسلمين]، والمولودين مرتين من أصحاب الأديان غير الطبيعانية؛ يَسْتَقُونها من مذاهبهم العديدة في التصوُّف والزهد.

لقد كان الجمود العاطفي الرواقي والتخلِّي الأبيقوري Epicurean هما أقصى تقدُّم وصلت إليه عقول الإغريق في هذا الاتجاه. يقول الأبيقوري: «لا تَسْعَ إلىَ أن تكون سعيدًا؛ لكن اسْعَ إلى الهرب من التعاسة عوضًا عن ذلك. إن السعادة الشديدة مرتبطةٌ دومًا بالألم؛ لذا الزم الشاطئ الآمن، ولا تخاطر بابتغاء الانخطافات الأعمق. تجنَّب خيبة الأمل عبر توقُّع القليل، والطموح في القليل؛ وقبل كل شيء لا تقلق». ويقول الرواقي: «إن الخير الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن تجزي الحياة به إنسانًا هو أن تجعله حرًّا مالكًا لروحه؛ أما كل الخيرات الأخرى فهي أكاذيب». كل فلسفة من هاتين الفلسفتين هي - وبدرجةٍ مختلفة - فلسفة تدعو للقنوط من عطايا الطبيعة ونعمها. لقد نأى كلٌّ من الأبيقوري والرواقي بنفسه تمامًا عن الانغماس الواثق في الملذَّات التي توفِّرها الطبيعة؛ وما يقترحه كلاهما هو طريقة للنجاة من الخذلان وخيبة الأمل. لا يزال الأبيقوري ينتظر نتائج الاقتصاد في الانغماس في الملذَّات وقمع الرغبة. أما الرواقي فلا يأمل في الحصول على أية نتائج، ويتخلَّى عن الخير الطبيعي بالكليَّة. ثمَّة رِفعة في شَكْلَي التخلِّي هذين. إنهما يمثلان مرحلتين مائزتين في عملية الإفاقة التي لا بدَّ أن يمرَّ بها الإنسان بعد سُكْره الأوَّليِّ بشعور السعادة الحِسِّيَّة. في مرحلةٍ منهما [الأبيقورية] أصبح الدم الحارُّ فاترًا، وفي المرحلة الأخرى [الرواقية] أصبح باردًا تمامًا؛ وعلى الرغم من أنني تحدَّثت عنهما بصيغة الماضي كما لو كانتا مجرَّد مرحلتين تاريخيتين، فإن الرواقية والأبيقورية ستظلان على الدوام موقفين نموذجيين يؤشران على مرحلةٍ معيَّنة منجزة من مراحل تطوُّر روح العالم السقيمة[٢٠]. إن الأبيقورية والرواقية تؤشران على ختام الفترة التي

---

(٢٠) على سبيل المثال، في اليوم نفسه الذي كتبتُ فيه هذه الصفحة، يأتيني البريد بحكم وأمثالٍ من صديقٍ قديم سبر أغوار الحياة من هايدلبيرج بألمانيا، حكم قد تمثِّل تعبيرًا معاصرًا جيِّدًا عن المذهب الأبيقوري، يقول: «يفهم كل إنسان من كلمة «سعادة» شيئًا مختلفًا. إنها شبحٌ تُطارده العقول الأضعف. يقنع الرجل الحكيم بمصطلح **الرضا** الأكثر تواضعًا، ولكنه أكثر تحديدًا بكثير. إن ما يجب أن يهدف إليه التعليم بشكل أساسيٍّ هو إنقاذنا من حياة السخط. إن الصحَّة شرطُ كمالٍ للرضا، لكنها ليست شرطًا ضروريًّا له بأي حالٍ من الأحوال. إن قلب المرأة وحبَّها هما حيلة ذكيَّة للطبيعة، فخ تنصبه للرجل العادي كي تجبره على العمل. لكن الرجل الحكيم سيفضِّل دومًا عملًا اختاره بنفسه».

نسميها بفترة «المولودين ـ مرة»، وتمثِّلان أعلى تحليقات ما قد يسميه دين «المولودين ـ مرتين» بالإنسان الطبيعي الخالص. إن الأبيقورية ـ التي يمكن على سبيل المجاملة الواسعة تسميتها بدينٍ ـ تُظهر تصفية هذا الإنسان الطبيعي وتهذيبه، بينما تُظهر الرواقية إرادته الأخلاقيَّة. إنهما يتركان العالَم في شكل تناقُضٍ لا يمكن حلُّه، ولا يسعيان وراء تحقيق وحدةٍ أعلى. وبالمقارنة مع النشوات المعقَّدة التي قد يتمتَّع بها المسيحيُّ المتجدِّد روحيًّا بشكل فوق ـ طبيعي، أو التي قد ينغمس فيها الشرقيُّ المؤمن بوحدة الوجود؛ تكاد تبدو وصفات الأبيقورية والرواقية للسكينة ورباطة الجأش وسائلَ فظَّة في بساطتها.

لكن لاحظوا من فضلكم، عدم ادعائي بأني ـ أخيرًا ـ **أحكم** على أيٍّ من هذه المواقف والتوجهات؛ وإنما أصف تنوُّعها فحسب.

إن السبيل الأضمن للوصول إلى الأنواع الانتشائيَّة من السعادة، التي يصفها «المولودون مرتين»، قد كان ـ باعتباره حقيقةً تاريخيةً ـ تشاؤمًا أكثر راديكاليةً من أي شيءٍ نظرنا فيه حتى الآن. لقد رأينا كيف يمكن للبريق والسحر أن يُزالا عن خيرات الطبيعة. لكن هناك درجة من التعاسة عظيمة لدرجة أن خيرات الطبيعة قد تُنسى ـ تحت وطأتها ـ بالكليَّة، ويتلاشى كلُّ إحساسٍ بوجودها من المجال العقلي. وللوصول إلى هذه الدرجة القصوى من التشاؤم، نحتاج إلى ما هو أكثر من التدبُّر في الحياة والموت. إذ يلزم أن يصبح المرء ـ بشخصِه ـ فريسةً لسوداويَّة مَرَضِيَّة. فكما ينجح المتحمِّس ذو العقليَّة ـ الصحيَّة في تجاهُل وجود الشر بالأساس؛ كذلك يُجبر السوداوي ـ رغمًا عنه ـ على تجاهُل كل الخيرات مهما كانت: فهي لم تعُد حقيقيَّة بالنسبة إليه على الإطلاق. إن حساسية وقابلية كهاتين للألم العقلي نادرًا ما توجدان عندما يكون التكوين العصبي طبيعيًّا بالكامل؛ فنادرًا ما يجد المرء ذلك في إنسانٍ سليم الصحَّة حتى لو كان ضحيةً لأشد الحظوظ قسوةً وفظاعةً في هذه الدنيا. وهكذا نلاحظ هنا أن الطبيعة العصابية، التي تحدثت عنها كثيرًا في محاضرتي الأولى، تدخل بنشاط إلى المشهد، والتي من المُقَدَّر لها أن تؤدي دورًا في الكثير مما يلي. وبما أن هذه التجارب السوداوية هي ـ في المقام الأول ـ تجاربُ شخصيَّة وخاصَّة تمامًا، أستطيع أن أُعِينَ نفسي الآن بوثائق شخصيَّة. سيكون من المؤلم الاستماع إليها بالفعل، وهناك تقريبًا أمر معيب في تداولها علانيةً. لكنها قابعةٌ في منتصف

مسارنا بالضبط ولا سبيل لتفاديها؛ ولو كان لنا أن نقترب بالفعل من علم نفس الدين بجديَّة، يلزم علينا أن نكون مهيَّئين لنسيان كل الأمور التقليدية، وأن نغوص عميقًا تحت سطح التخاطب الرسمي الأملس والكاذب.

يمكن للمرء تمييز العديد من أشكال الاكتئاب المَرَضي. ففي بعض الأوقات يكون مجرَّدَ كآبةٍ سلبيَّة، وحزنًا، وفتورًا للعزيمة وإحساسًا بالعجز، وغمًّا، وفقدانًا للرغبة والحماس والتوثُّب. ولقد اقترح البروفيسور ريبوت Ribot اسم **انعدام** التلذُّذ Anhedonia للإشارة إلى هذه الحالة.

يكتب قائلًا: «إن حالة انعدام التلذُّذ، لو جاز لي أن أسُكَّ مصطلحًا جديدًا على غرار مصطلح «انعدام الإحساس بالألم» Analgesia، هي حالة دُرست بقدرٍ ضئيلٍ جدًّا؛ لكنها موجودة. أُصيبت فتاة صغيرة بمرضٍ في الكَبِدِ أدى إلى تغيير طبيعتها لبعض الوقت. لم تعد تشعر بأي عاطفةٍ تجاه أمها أو أبيها. كانت تلعب بدميتها، لكن صار من المستحيل أن تجد أدنى متعة في هذا الفعل. الأشياء نفسها التي كانت تجعلها تهتزُّ ضحكًا أخفقت الآن تمامًا في إثارة اهتمامها. ولقد لاحظ إيزكيرول Esquirol حالة قاضٍ ذكيٍّ للغاية كان أيضًا ضحيةً لمرضٍ كَبديٍّ. بدا أن كل العواطف قد ماتت بداخله. لم يُظهر انحرافًا ولا عنفًا؛ وإنما أظهر غيابًا تامًّا للاستجابة العاطفية. فلو ذهب إلى المسرح - وقد كان يفعل ذلك عادةً - لم يكن بمقدوره إيجاد أي متعةٍ هناك. كان التفكير في بيته، وموطنه، وزوجته وأطفاله الغائبين يؤثر فيه - كما قال - بالقدر الضئيل نفسه الذي تؤثر به مبرهنة إقليدس فيه»[٢١].

يُنتج دوارُ البحر الممتَد - في أغلب الأشخاص - حالةً مؤقتةً من انعدام التلذُّذ. فكلُّ خيرٍ - أرضيًّا كان أم سماويًّا - يمكن تصوُّره فقط بوصفه شيئًا يُعرض عنه تحت وطأة القرف. يصف الفيلسوف الكاثوليكي الأب جراتري Gratry في سيرته الذاتية بشكلٍ جيدٍ للغاية حالةً مؤقتةً من هذا النوع، مرتبطة بالتطوُّر الديني لشخصيَّة جليلةٍ على نحو استثنائيٍّ، فكريًّا وأخلاقيًّا. فعقب عزلة عقليَّة وفترة دراسة مكثَّفة في مدرسة البوليتكنيك الفرنسية، اعترت جراتري الشاب حالةٌ من الإرهاق العصبيِّ مع أعراض يصفها كما يلي:

---

(٢١) RIBOT: Psychologie des sentiments, p. 54.

«لقد أُصبْت بذُعْرٍ شاملٍ أيقظني ذات ليلة، ظانًّا في البداية أن مبنى البانثيون Pantheon [مقبرة العظماء] قد انهار فجأةً فوق المدرسة، أو أن النيران قد أمسكت بها، أو أن نهر السين Seine كان يصبُّ في كاتاكومب باريس Catacombs [سراديب الموتى](٢٢)، مبتلعًا باريس بالكامل. وعندما انقضت هذه الانطباعات، عانيت طوال اليوم ـ من دون لحظة راحةٍ واحدة ـ من خواءٍ ووَحْشَةٍ لا تُطاق وغير قابلة للشفاء، كنت على حافّة اليأس. ظننتُ ـ في الحقيقة ـ أن الله قد طردني، وأني قد أصبحت ضالًا، وضائعًا، وملعونًا! شعرتُ بشيءٍ يشبه عذاب الجحيم. قبل ذلك لم أفكِّر قطُّ في الجحيم. لم ينظر عقلي في هذا الاتجاه من قبل. لم تؤثر فيَّ الخطاباتُ ولا التأمُّلات حول العذاب قطُّ. لم آخذ الجحيم بعين الاعتبار من قبل. لكن الآن، وفجأةً، عانيتُ مما يعاني منه أهله بقدرٍ ما.

لكن الشيء الأكثر إفزاعًا لي كان هو أن كلَّ فكرةٍ عن الجنَّة قد سُلبت مني: لم يعد بوسعي تصوُّر أي شيء عنها. لم تَبْدُ لي الجنَّة مكانًا يستحقُّ الذهاب إليه. أصبحت كفراغ؛ إليسيوم Elysium ميثولوجي [الجنَّة في الميثولوجيا الإغريقية]، مستقَرٌ للظلال أقل واقعيَّة من الأرض. لم يعد بوسعي تصوُّر أي بهجة أو لذَّة يمكن أن تنجم عن العيش فيها. السعادة، البهجة، النور، العاطفة، الحب؛ كل هذه الكلمات أصبحت الآن خاليةً من المعنى. من دون شكٍّ، كان بمقدوري الحديث عن كل هذه الأشياء؛ لكنني صرتُ عاجزًا عن الشعور بأيِّ شيء منها، وعن فهم أيِّ شيء بخصوصها، وعن أن أرجو أيَّ شيء منها، وعن الاعتقاد في وجودها. وهناك كان التياعي الكبير الذي لا عزاء له! لم أعد أدرك أو أتصوَّر وجود السعادة أو الكمال. جنَّة مجرَّدة فوق صخرةٍ عارية. كان هذا مستقري في الحاضر وإلى الأبد»(٢٣).

---

(٢٢) مقبرة عظيمة تحت شوارع باريس تضمُّ رفات ملايين البشر. (المترجمان)

(٢٣) A. GRATRY: Souvenirs de ma jeunesse, 1880, pp. 119 - 121, abridged.

يصاب بعض الأشخاص بانعدام التلذُّذ بشكل دائم، أو على أية حالٍ بفقدان الإقبال على الحياة. توفِّر السجلات التاريخيَّة للانتحار أمثلةً كهذه، وفي ما يلي أحدها:

تُسَمِّمُ خادمةٌ منزليَّة غير متعلِّمة ـ في عمر التاسعة عشرة ـ نفسَها، وتترك رسالتين تعبِّر فيهما عن دافعها لارتكاب هذا الفعل. كتبت لوالديها: «قد تبدو الحياة حُلوة للبعض؛ لكنني أفضِّل ما هو أحلى من الحياة، ألَا وهو الموت. لذا وداعًا للأبد يا والديَّ العزيزين. إنها ليست غلطة أحد، وإنما هي =

كفانا حديثًا عن السوداويَّة بمعنى العجز عن الشعور بالبهجة. فثمة شكل آخر منها أسوأ بكثير؛ كَرْب قاطع ونشط، نوع من الألم العصبي النفسي غير معروفٍ تمامًا لحياة الصحَّة والعافية. وقد يتخذ هذا الكَرْبُ سماتٍ متنوِّعة؛ ففي بعض الأوقات تكون سمة التقزُّز هي الغالبة، وفي أوقاتٍ أخرى سمة الانزعاج والسخط، أو عدم الثقة بالنفس أو اليأس منها؛ أو الشَّك، القلق، الهلع، الخوف. قد يثور المريض أو يستسلم؛ وقد يتهم نفسه، أو يتهم قوى خارجية؛ وقد يكون أو لا يكون مُعَذَّبًا بالتفكير في إيجاد حلٍّ للغز معاناته: لماذا يتحتَّم عليَّ أن أعاني. أغلب الحالات تختلط فيها هذه السمات، وبالتالي يجب علينا ألا نتعامل مع تصنيفاتنا للحالات على أساس تنوُّع هذه السمات بحرفيَّة. وعلاوة على ذلك، فإن جزءًا قليلًا نسبيًّا من هذه الحالات يربط نفسه بمجال التجربة الدينيَّة. فحالات السخط، على سبيل المثال - وكقاعدة - لا ترتبط بمجال التجربة الدينيَّة. وأقتبس الآن حرفيًّا من أول حالة للسوداويَّة وقعت عليها يدي. وهي رسالة من مريضٍ في مصحَّة عقلية فرنسية:

«أعاني كثيرًا في هذا المستشفى، جسديًّا وأخلاقيًّا معًا. فبجانب الآلام والأرق (وذلك لأنني لم أعد أنام منذ أن صرتُ حبيسًا هنا، والراحة الضئيلة التي أنالها تقضُّها الأحلام المزعجة، وتوقظني فَزِعًا الكوابيس، والرؤى المفزعة، والبرق، والرعد، وما شابه هذه الأمور)، يجثم الخوف؛ الخوف الفظيع على روحي، يُلِمُّ بي على الدوام، ولا يدعني قطُّ. أين العدالة في كل هذا! ما الذي اقترفته لأستحق كل هذه القسوة الزائدة عن الحدِّ؟ بأي طريقة سيسحقني هذا الخوف؟ سأكون مدينًا بكل شيء لذلك الذي قد يخلِّصني من حياتي! كُلْ، اشرب، ارقد ولو صاحيًا طوال الليل، عانِ بلا انقطاع؛ هذا هو الميراث البديع الذي تلقَّيته من أمي! إن ما أخفق في فهمه

= رغبة قويَّة مني كنت أتوق إلى تحقيقها منذ ثلاث أو أربع سنوات. لقد كان لديَّ على الدوام أملٌ في استطاعتي الحصول على فرصةٍ لأحقِّقها، والآن قد أتت الفرصة... إن تأخيري لها كل هذه المدة لأمرٌ عجيب، لكنني ربما ظننت أنه يجب عليَّ الابتهاج قليلًا، وطرد كل هذه الأفكار خارج رأسي». وكتبت لأخيها: «وداعًا للأبد، أخي الأعز. في الوقت الذي تصلك فيه هذه الرسالة سأكون قد رحلت للأبد. أعرف يا حبيبي أنه ليس ثمة غفران لما سأقترفه... تعبتُ من الحياة؛ ولذا فأنا مستعدَّة للموت... قد تكون الحياة حُلوةً للبعض، لكن الموت أحلى بالنسبة إليَّ». انظر:

S. A. K. STRAHAN: Suicide and Insanity, 2d edition, London, 1894, p. 131.

هو إساءة استخدام السلطة هذا. هناك حدود لكل شيء، هناك طريق وَسَط. لكن الله لا يعرف حدودًا ولا طريقًا وَسَطًا. لكن لماذا أقول الله؟ فكل ما عرفته حتى الآن كان الشيطان. في النهاية، أنا خائف من الله بقدر خوفي من الشيطان؛ لذا فأنا هائم على الدوام لا أفكِّر في شيء سوى في الانتحار؛ لكني لا أمتلك الشجاعة ولا الوسائل التي يمكنني أن أُجهز على نفسي بها. وبينما تقرأ هذه الرسالة، سيتبيَّن لك جنوني بسهولة. فأسلوب الكتابة والأفكار غير متماسكين بما يكفي - يمكنني رؤية ذلك بنفسي. لكنني لا أستطيع مَنْعَ نفسي من أن أكون مجنونًا أو أحمقَ؛ وبما أن الأشياء على هذا الحال، مِمَّن أطلب العطف والشفقة؟ لا حول لي ولا قوة أمام هذا العدوِّ غير المرئي الذي يضيق خناقه حولي. وما كان بوسعي أن أكون مسلَّحًا أمامه بشكل أفضل حتى لو رأيته، أو كنت قد رأيته. آه، يا ليته يقتلني، عليه اللعنة! الموت، الموت، مرة واحدة وبصورة نهائية! لكنني أتوقَّف عند هذا الحد. فقد هذيتُ لك بما يكفي. أقول هذيت؛ لأنني لا أستطيع الكتابة على نحوٍ آخر، فلم يتبقَّ لي مخٌّ ولا أفكار. يا إلهي! إنه لشَقاءٌ أن أُولَدَ! أُولَد كعيش الغراب، بلا شكٍّ بين عشيَّة وضحاها؛ وكم كنت محقًّا ومصيبًا عندما اجتررت المرارة مع المتشائمين عندما درسنا الفلسفة في الجامعة. نعم، بالفعل، هناك ألم في الحياة أكثر من الفَرَح؛ إنها عذابٌ متصل من المهد إلى اللحد. تخيَّل كم يسرني تذكُّر أن بؤسي المروع - مقرونًا بهذا الخوف الذي لا يوصَف - قد يدوم لخمسين، أو مئة، أو لما لا نعلم كم سنة إضافية»[٢٤].

تُظهر هذه الرسالة أمرين: أولًا: ترون كيف أن كامل وعي الرجل البائس مُخْتَنِقٌ بالشعور بالشرِّ لدرجة غياب الشعور بوجود أيِّ خيرٍ تمامًا. إن انتباهه يستبعد الخيرَ ويقصيه، لا يمكنه الإقرار به: لقد غادَرَت الشمس سماءَه. وثانيًا: ترون كيف أن المِزاج المتذمِّر الناجم عن بؤسِهِ يمنع عقلَه من اتِّخاذ توجُّه دينيٍّ. فتذمُّر العقل يميل في الحقيقة تجاه اللادين؛ ولم يؤدِّ - على قدر علمي - أيَّ دور في تكوين الأنساق الدينيَّة.

فالسوداويَّة الدينيَّة لا بدَّ أن تُصهر في مِزاجٍ ذائبٍ. لقد ترك لنا

(٢٤) Roubinovitch ET Toulouse: La Mélancolie, 1897, p. 170, abridged.

تولستوي Tolstoy، في كتابه «اعترافاتي» My Confession، وصفًا رائعًا لإصابته بالسوداويَّة التي قادته إلى استنتاجاته الدينيَّة. وهي استنتاجات غريبة في بعض نواحيها؛ لكن سوداويتها تتَّسم بسمتين تجعلان منها وثيقةً نموذجيةً لغرضنا البحثي الحالي. أولًا: إنها حالة جليَّة من انعدام التلذُّذ، من الفقد السلبي لشهية الإقبال على كل قيم الحياة. وثانيًا: إنها توضِّح كيف أن المنحى المُحَرَّف والمنفِّر الذي اكتسبه العالم في عين تولستوي نتيجة لانعدام التلذُّذ، قد حفَّز عقله على التساؤل المزعج والمُؤرِّق وعلى ابتغاء العَوْنِ الفلسفي. أنوي الاقتباس من تولستوي بشكل مطوَّل؛ لكن قبل الشروع في ذلك، سأعلِّق بشكل عامٍّ على كلٍّ من هاتين النقطتين.

أولًا: بخصوص أحكامنا الروحيَّة وحِس القيمة عامَّةً:

من المشهور أن الوقائع تنسجم مع استجاباتٍ عاطفية متناقضة، فالواقعة نفسها تثير مشاعرَ مختلفة كليًّا في أشخاصٍ مختلفين؛ بل وتثير مشاعرَ مختلفة في الشخص نفسه في أوقاتٍ مختلفة؛ ولا يوجد رابط - يمكن استنباطه عقلانيًّا - بين أي واقعةٍ خارجية والمشاعر التي قد تثيرها في الشخص. فمصدر هذه المشاعر موجود في نطاق وجوديٍّ مختلف بالكليَّة، في النطاق الحيواني والروحي من كينونة الشخص. تصوَّر نفسك - لو كان ذلك ممكنًا - وقد جُردت فجأةً من الانفعال الذي يثيره فيك عالَمُك الآن، وحاول أن تتخيَّل العالَم **كما هو موجود**، بذاته فقط، من دون استجابتك المستحسنة أو غير المستحسنة، المأمولة أو الخائفة. سيكون من المستحيل عليك تقريبًا أن تتحقَّق بشرط السلبيَّة والموات هذا. فعندها لن يكون لأيِّ جزءٍ من الكون أهميةٌ تتجاوز أهمية أيِّ جزءٍ آخر؛ وسيكون كل مجموع أشيائه وتسلسل أحداثه دون معنى، أو صفة، أو مظهر، أو منظر. وبالتالي، فأيًّا كانت القيمة، أو الفائدة، أو المعنى التي تبدو عوالمنا الخاصَّة مُزوَّدة بها، فهي هِباتٌ محضة من عقل المُشاهِد يخلعها عليها. وعاطفة الحب هي المثال الأقصى والأكثر شيوعًا لهذه الحقيقة. إذا أتى الحبُّ، فقد أتي؛ أما إذا لم يأتِ، فلا يمكن لأي تفكير عقلانيٍّ إجباره على المجيء. لكنه عندما يأتي يحوِّل قيمة الكائن المحبوب بشكل تامٍّ كما يحوِّل شروق الشمس قمَّة مون - بلان Mont Blanc من اللون الرمادي الذي يشبه لون الجثَّة إلى سِحْرٍ ورديٍّ فاتن؛ ويضبط العالم بأكمله وَفْقَ نغمة جديدة للمُحِبِّ ويعطي لحياته موضوعًا

جديدًا. وهكذا هو الحال أيضًا مع الخوف، والسخط، والغيرة، والطموح، والعبادة. فلو وجِد أيٌّ منها تتغيَّر الحياة. ويعتمد وجودها أو عدم وجوها - في الغالب - على شروطٍ غير منطقيَّة، وغالبًا على شروطٍ عضويَّة. وتمامًا كما أن الأهمية المثيرة التي تخلعها عواطفنا على العالم هي هبتنا له، فإن العواطفَ نفسها **هِباتٌ** - هِباتٌ لنا، من مصادر عليا أحيانًا ودنيا أحيانًا أخرى؛ لكنها على الدوام تقريبًا مصادر غير منطقيَّة ولا يمكننا التحكُّم بها. كيف يمكن للرجل الهَرِم المحتضرِ إقناع نفسه مرةً أخرى برومانسية الأشياء العظيمة وغموضها ومحايثتها التي دغدغه بها العالَم في أيام الصِّبا والصحَّة؟ إنها الهبات، سواء أكانت هبات الجسد أم الروح؛ والرُّوح تهب حَيْثُما يحلو لها[٢٥]، وأشياء العالم تستقبل كل الهبات على حدٍّ سواء، تمامًا كما تستقبل خشبةُ المَسْرح - دون تمييز - أيَّ أضواء ملوَّنة متبدِّلة تُسلَّط عليها.

إن العالَم العملي، العالَم الفعلي لكل فردٍ منا، هو العالَمُ المركَّب؛ أي الوقائع الماديَّة والقِيم العاطفيَّة مدموجان معًا في تركيبةٍ واحدة لا يمكن التمييز أو الفصل بين مكونيها. وبالتالي، لو أزلنا أو حرَّفنا أيًا من مكونَي هذا المُركَّب، سنحصل على نوع التجارب الذي نصفه بالمَرَضيّ.

ففي حالة تولستوي، أُزيل الشعور بأن الحياة تمتلك أيَّ معنًى بالكلية لفترةٍ من الوقت. وكانت النتيجة تحوُّلًا في مظهر الواقع كلِّه. وحينما نتطرق إلى دراسة ظاهرة التحوُّل أو التجدُّد الديني، سوف نرى أن إحدى التبعات المتكرِّرة للتغيُّر الذي يعتمل في الشخص هي تحوُّل وجه الطبيعة إلى الأفضل في عينيه. وكأنَّ سماءً جديدةً تشرق على أرضٍ جديدة. وعادةً ما يوجد في حالة السوداويين تغيُّرٌ مُشابِه، فقط يكون في الاتجاه المعاكس. يبدو العالَم في أعينهم بعيدًا، وغريبًا، وشريرًا، وغامضًا. لَوْنُه باهت، ونَفَسُه بارد، وعيونه التي يحدِّق بها تلمع ولا تبصر. يقول مريض في مصحَّة عقليَّة: «يبدو الأمر كما لو أنني عشتُ في قرنٍ آخر». ويقول آخر: «أرى كل شيء عبر غَيْمَة، لم تعد الأشياء كما كانت، وتغيَّرَتُ أنا كذلك». ويقول ثالث: «أرى، وألمس؛ لكن الأشياء لا تقترب مني، ثَمَّ حجابٌ كثيف يغيِّر شكلَ كل الأشياء ومنظرها». - «يتحرك الأشخاص كالظلال، وتبدو الأصوات كما لو

(٢٥) قارن مع (يوحنا ٣: ٨): «والريح تهب حيثما يحلو لها». (المترجمان)

كانت تأتي من عالم قَصِيٍّ». - «لم يعد هناك ماضٍ بالنسبة إليَّ؛ يبدو الأشخاص غرباء للغاية؛ يبدو الأمر كما لو أنني لا أستطيع رؤية أي واقع، كما لو كنت في مسرح؛ كما لو كان الناس ممثلين، وكل الأشياء مناظر؛ لم يعد بوسعي أن أجد نفسي؛ إنني أمشي، لكن لماذا؟ كل الأشياء تطفو أمام عيني، لكن لا يترك أي منها فيَّ انطباعًا». - «أذرف دموعًا زائفة، يداي غير حقيقيتين: ليست الأشياء التي أراها بحقيقية». هذه هي التعبيرات التي تسري عادةً على شفاه الأشخاص السوداويين حين يصفون حالتهم المتغيِّرة[٢٦].

والآن، هناك بعض الأشخاص الذين يتركهم كلُّ ذلك فريسةً لاندهاشٍ عميقٍ للغاية. فبالنسبة إليهم، فإن الشذوذ والغرابة خطأ، واللاواقع لا يمكنه أن يكون. ثَمَّة لغز خفيٌّ، ولا بدَّ أن يوجد حلٌّ ميتافيزيقيٌّ. فلو أن عالَم الطبيعة ذو وجهَيْن وموحش إلى هذا الحد، فأي عالَم، أي شيء يكون حقيقيًّا؟ وينشأ عن ذلك عندهم حالة من التساؤل والفضول المُلِح، نشاط نظري مُمْعِن؛ وفي سعيه المستميت لعلاج هذه المشكلة، غالبًا ما يُقاد الشخص المُعاني إلى ما يصبح بالنسبة إليه حلًّا دينيًّا مُرْضِيًا.

في عمر الخمسين تقريبًا، يروي تولستوي أنه قد بدأت تنتابه لحظاتُ حَيْرة، لحظات تجمُّد Arrest كما يسميها، كما لو أنه لا يعرف «كيف يعيش»، أو ماذا يفعل. ومن الواضح أن هذه كانت لحظات انقطاع للحماس والاكتراث المعتادين. لقد كانت الحياة ساحرةً، والآن هي مملَّة وقاتمة؛ بل أكثر من قاتمة: ميتة. لقد أصبحت الأشياء بلا معنًى، تلك التي قد كانت معانيها دومًا جليَّة وبديهيَّة. بدأت أسئلة «لماذا؟» و«ماذا بعد؟» تحاصره أكثر فأكثر. في البداية، بدا كما لو أن هذه الأسئلة لا بدَّ أن تكون قابلةً للإجابة، وكما لو أن بوسعه أن يجد إجابتها بسهولة فقط لو كَرَّسَ لها الوقت اللازم؛ لكن لمَّا غدت هذه الأسئلة أكثر إلحاحًا، أدرك أنها أشبه بتلك الأوجاع الأولى لرجلٍ مريض، والتي لا يهتم بها بالقدر الكافي إلى أن تصير معاناةً مستمرَّة، ومن ثَمَّ يدرك أن ما اعتبره اضطرابًا عابرًا يمثِّل أخطر شيء في العالم بالنسبة إليه: موته.

---

(٢٦) أختار هذه الأمثلة من كتاب ج. دوماس G. Dumas:

La Tristesse et la Joie, 1900.

إن هذه الأسئلة: «لماذا؟»، «لأي سببٍ؟»، «ما الداعي؟» لم تجد لها أية إجابة.

يقول تولستوي: «شعرتُ بأن شيئًا قد انكسر بداخلي، شيئًا قد استَنَدَت عليه حياتي دائمًا؛ بأنه لم يتبقَّ لي شيءٌ لأستند عليه، بأن حياتي قد توقَّفت معنويًا. دفعتني قوةٌ لا تُقهَر لأتخلَّص من وجودي، بطريقةٍ أو بأخرى. لا يمكن القول بأنني **رغبت** - حرفيًا - في أن أقتل نفسي؛ لأن القوة التي أبعدتني عن الحياة كانت أتمَّ، وأقوى، وأعَمَّ من أي رغبة مُجَرَّدة. كانت قوة تشبه توقي القديم لأن أعيش؛ ولكنها دفعتني في الاتجاه المضاد. لقد كانت توقًا لكينونتي بأكملها لمغادرة الحياة.

وهكذا أراني: رجل سعيد وبصحَّة جيدة، أخبئ الحبل كي لا أشنق نفسي على عوارض سقف الغرفة التي أنام فيها وحدي كل ليلة؛ أراني لم أعد أخرج للصيد مخافة الانصياع لإغواء وضع حدٍّ لحياتي ببندقيتي.

لم أعرف ماذا كنت أريد. كنت خائفًا من الحياة؛ كنت مدفوعًا لمغادرتها؛ وعلى الرغم من ذلك كنت أرجو منها شيئًا ما.

حدث كل ذلك في وقتٍ كان من المفترض - بحسب أوضاعي - أن أكون سعيدًا تمامًا. كان لديَّ زوجةٌ طيبة أحبَّتني وأحببتها، وأطفال طيبون، وملكيَّة ضخمة كانت تتزايد دون تعبٍ من جانبي. زاد احترام أقاربي ومعارفي لي أكثر من ذي قبل، وغمرني الثناء من الغرباء؛ ومن دون مبالغة، كان يسعني الاعتقاد بأن اسمي صار مشهورًا بالفعل. وعلاوةً على ذلك لم أكن مجنونًا ولا مريضًا. بل على العكس، كنت أتمتَّع بقوةٍ جسديَّة وعقليَّة نادرًا ما صادفتها في أشخاصٍ في مثل عمري. كان بمقدوري جَزُّ العشب بنفس كفاءة الفلاحين، والعملُ بعقلي لمدَّة ثماني ساعاتٍ دون انقطاعٍ ولا أشعر بأي آثار سيئة.

ومع ذلك، لم أستطع أن أسبغ معنى معقولًا على أيِّ شيء أفعله في حياتي. وكنت مندهشًا من كوني لم أفهم هذا الأمر منذ البداية. كانت حالتي العقليَّة كما لو أنني واقعٌ في مقلبٍ بغيضٍ وغبيٍّ دَبَّره لي شخصٌ ما. يمكن للمرء أن يعيش فقط ما دام ثَمِلًا بالحياة؛ لكن عندما يفيق لن يفشل في رؤية أن كل شيء ليس سوى خدعة غبيَّة، وأن أَصْدَقَ ما يمكن قوله عن الحياة هو

أنه لا يوجد حتى شيء طريف أو مضحك فيها؛ إنها قاسية وغبيَّة، لا أكثر ولا أقل.

إن الحكاية الخرافية الشرقية التي تتحدَّث عن المسافِر الذي فاجأه وَحْشٌ شَرِسٌ في الصحراء قديمة للغاية.

ساعيًا لإنقاذ نفسه من الوحش المفترِس، يقفز المسافِر في بئر ناضبة؛ لكنه يرى في قاع البئر تنينًا ينتظر فاغرًا فاه ليفترسه. ولأن التعِس لا يجرؤ على الخروج مخافة أن يكون فريسةً للوحش، ولا يجرؤ على القفز إلى القاع مخافة أن يفترسه التنين؛ يتشبَّث بأغصانِ شجيرةٍ بريَّة تنمو خارجةً من شقوقٍ في جدار البئر. تضعف يداه، ويشعر أنه لا بدَّ له قريبًا من الاستسلام لقَدَرٍ محتوم؛ لكنه يظل متشبثًا، فيرى فأرين: أحدهما أبيض والآخر أسود، يتحركان بانتظامٍ حول الشجيرة التي يتشبَّث بها، ويلتهمان جذورها.

يرى المسافر ذلك فيعلم أنه هالِكٌ لا محالة؛ لكن وبينما يتشبَّث هكذا ينظر حوله فيجد على أوراق الشجيرة بضعَ قطراتٍ من العسل. فيمد لسانه ويلعقها بانتشاء.

هكذا أتشبَّثُ بفروع الحياة متدليًا، واعيًا بأن تنين الموت يقبع منتظرًا إياي ليمزقني إربًا، ولا أستطيع أن أستوعب لماذا أعاني هكذا. أحاول لعقَ العسل الذي كان يواسيني في ما سبق؛ لكني لم أعد ألتذ به، وصباحًا ومساءً يقضم الفأران الأبيض والأسود الفرعَ الذي أتشبَّث به. لا يمكنني أن أرى الآن سوى أمر واحد: التنين والفأرين، لا أستطيع أن أشيح بنظري عنهما.

ليست هذه حكايةً خرافيةً؛ وإنما هي الحقيقة الدقيقة التي لا جدال فيها والتي قد يفهمها أيُّ أحد. ما هو مآل ما أفعله اليوم؟ أو ما سأفعله غدًا؟ ما هو مآل حياتي بأكملها؟ لماذا يتوجب عليَّ أن أعيش؟ لماذا يتوجب عليَّ فعل أي شيء؟ هل توجد غاية في الحياة لا يقوم الموت المحتوم الذي ينتظرني بتقويضها وتدميرها؟

هذه الأسئلة هي أبسط أسئلة في العالم. إنها ترقد في روح كل إنسان، من الطفل الغبي إلى أكثر الرجال الهَرِمين حكمةً. ومن دون الإجابة عليها، من المستحيل ـ كما خبرتُ ـ أن تستمرَّ الحياة.

قلت لنفسي مرارًا: لكن، ربما يكون هناك شيء ما فشلت في ملاحظته أو استيعابه. إذ من المستحيل أن تكون حالة اليأس هذه طبيعيَّة لدى البشر. وسعيت وراء تفسير لهذا الحال في كل فروع المعرفة التي اكتسبها البشر. لقد بحثت بشكل مستميتٍ وممتدٍّ وبفضولٍ لا يكلُّ. بحثتُ، دون تراخٍ، وإنما بجهد جاهدٍ وعنادٍ لأيام وليالٍ متصلات. بحثت كرجلٍ ضلَّ ويروم إنقاذ نفسه - ولم أجد شيئًا. بل صرت مقتنعًا، علاوة على ذلك، بأن كل هؤلاء الذين بحثوا قبلي عن إجابةٍ في العلوم لم يجدوا شيئًا. وليس هذا فحسب، وإنما أدركوا أن الشيء نفسه الذي كان يقودني إلى اليأس - عبثية الحياة وخلوها من المعنى - هو المعرفة الوحيدة التي لا جدال فيها المتاحة للإنسان».

ولإثبات هذه الفكرة، يستشهد تولستوي بكلٍّ من بوذا Buddha، والنبي سليمان Solomon[٢٧]، وشوبنهاور Schopenhauer. ويجد أربعَ طرقٍ فقط دَرَجَ الرجال من طبقته ومجتمعه على التعاملِ مع الموقف من خلالها. **الأولى** هي العمى الحيواني المحض: لعق العسل دون النظرِ إلى التنين أو الفأرين؛ «ومن هذه الطريقة» - يقول - «لا يمكنني أن أتعلَّم شيئًا أكثر مما أعرفه الآن». أما **الثانية** فهي الأبيقورية التأمليَّة: خطف ما يمكنها خطفه ما دامت الحياة مستمرة؛ وما هذه الطريقة إلا نوع من التخدير أكثر تعمُّدًا من الطريقة الأولى. و**الثالثة** هي الانتحار بشجاعة. و**الرابعة** هي النظر إلى الفأرين والتنين والتشبُّث - بالرغم من ذلك - بشجيرة الحياة بضعفٍ وحزنٍ.

وبالطبع كان الانتحارُ هو الطريقة المتَّسِقة التي يمليها التفكير المنطقيُّ.

يقول تولستوي: «لكن، وبينما كانت الفكرة تعتمل في عقلي، كان شيء آخر يعتمل بداخلي أيضًا، ومنعني من الانتحار - وعي بالحياة، كما يمكن تسميته، والذي كان أشبه بقوة أجبرت عقلي على التركيز في اتجاه آخر وأخرجتني من يأسي... على مدار هذا العام، حيث لم أنفك أسأل نفسي عن الكيفية التي أنهي بها حياتي: الحبل أو الرصاصة، خلال كل هذا الوقت، وإلى جانب تقلُّبات أفكاري وملاحظاتي هذه، ظلَّ قلبي ملتاعًا

---

(٢٧) الاستشهادات من سفر الجامعة، على سبيل المثال: الإصحاح ٨، آية ١٥. (المترجمان)

بعطشٍ وتوقٍ آخر. لا أستطيع تسميته باسم آخر سوى العطش إلى الله. لم يكن لهذا العطش أية علاقة بمسار أفكاريّ - في الواقع، كان هو النقيض المباشر له - وإنما نبع من قلبي. كان كشعورٍ بالفزع جعلني أبدو كيتيم، وجعلني معزولًا وأنا بين كل هذه الأشياء التي بدت غريبة تمامًا عني. وكأن شعور الفزع هذا يُخفِّفه الأمل في أن أتلقى المساعدة من أحدٍ ما»[٢٨].

لن أقول شيئًا في هذه المحاضرة عن السيرورة الفكرية والعاطفية التي - وانطلاقًا من فكرة الله هذه - قادت تولستوي إلى التعافي؛ وإنما سأستبقيها لمحاضرةٍ لاحقة. الشيء الوحيد الذي ينبغي أن يثير اهتمامنا الآن هو ظاهرة تحرُّره المطلق من وَهْم الحياة العادية، وحقيقة أن كل القيم الاعتياديَّة قد تبدو - ولرجلٍ قويٍّ وملَيءٍ بالملكات مثل تولستوي - مجرَّد مهزلة مريعة.

عندما يصل التحرُّر من الوهم إلى هذا المدى، تندر **العودة إلى الوضع الأصلي restitutio ad integrum**. لقد ذاق المرء فاكهة الشجرة، ولن تعود سعادة جنَّة عدن مرةً أخرى أبدًا. إن السعادة التي تأتي - إن أتت، والتي غالبًا ما تفشل في أن تعود في شكل حادٍّ، وإن كان ذلك يحدث في بعض الأحيان - لا تكون مجرَّد الجهل البسيط بالشر، وإنما تكون شيئًا ما أشدَّ تعقيدًا بكثير، شيئًا يتضمَّن الشر الطبيعي باعتباره واحدًا من عناصره، لكن ليس بصفته حجرَ عثرةٍ ومصدرًا للفزع؛ وذلك لأنه يراه الآن مُبتَلَعًا داخل خيرٍ فوق - طبيعي. إنها عملية خلاص، وليست مجرَّد عودة إلى الصحَّة الطبيعيَّة؛ وعندما يُفتدى الشخص المُعاني، يبدو له أنه قد أُنْقِذَ بواسطة ميلاد ثانٍ، نوع من الوعي أشدَّ عمقًا مما كان يتمتَّع به من قبل.

نجد نوعًا مختلفًا إلى حدٍّ ما من السوداويَّة الدينيَّة المدوَّنة في الأدب في السيرة الذاتية للكاتب والواعظ الإنجليزي جون بونيان John Bunyan (١٦٢٨ - ١٦٨٨). كانت انشغالات تولستوي موضوعيةً إلى حدٍّ كبير، فما شغله كان هو غاية الحياة ومعناها بشكلٍ عام؛ لكن مشاكل بونيان البائس كانت مرتبطةً بأوضاعه الذاتيَّة الخاصَّة. كانَ حالة نموذجيَّة للطبع المُعْتَلِّ نفسيًّا[٢٩]؛ ضميره

---

(٢٨) اقتباساتي من الترجمة الفرنسية بواسطة «زونيا Zonia». وعلى سبيل الاختصار، سمحت لنفسي بتغيير موضع إحدى الفقرات.

(٢٩) المقصود بالاعتلال النفسي psychopathy هنا هو المعنى الحرفي للكلمة؛ أي: المرض =

حساس بدرجة مَرَضِيَّة، وتستبدُّ به الشكوك، والمخاوف، والوساوس، وكان ضحية للتلفُّظ التلقائي[٣٠]، بنوعَيْه؛ أي تلقائية جُوَّانية الحِس وتلقائية برَّانيَّة الحركة[٣١]. وعادةً ما كانت هذه الألفاظ، التي ينطق بها بلا وعي، نصوصًا من الكتاب المقدَّس، والتي كانت تأتي ـ مادحة أحيانًا وناقدة أحيانًا أخرى ـ في صيغة نصف ـ هلوسيَّة كما لو كانت أصواتًا، تلتصق بعقله وتتقاذفه في ما بينها ككرةِ التنس. وأضف إلى كل هذا سوداويَّةً مروِّعة واحتقارًا للذات وقنوطًا. يقول:

«كلَّا، هكذا فكَّرت؛ إنني أصير أسوأ فأسوأ؛ إنني بعيدٌ عن التحوُّل الدينيِّ أكثر من أي وقتٍ مضى. حتى لو أُعدمت حرقًا الآن، لم أكن لأصدِّق أن المسيح أحبَّني؛ واأسفاه! لم أكن بقادرٍ على سماعه، ولا رؤيته، ولا الإحساس به، ولا تذوُّق أيٍّ من أشيائه. في بعض الأوقات كنت أخبر شعب الله [المسيحيين] بحالتي، والتي كانوا حينما يسمعونها يشفقون عليَّ، ويخبرونني بالوعود الإلهيَّة. ولكن استقبالي للوعد الإلهي كان أشقَّ من بلوغي الشمس بإصبعي. (لكن) فيما يتعلَّق بارتكاب الخطيئة، لم أكن أكثر حساسيةً مما أنا عليه الآن؛ لم أكن أجرؤ على أخذ دبوس أو عصا لا تتجاوز ضخامة الواحد منهما القَشَّة؛ وذلك لأن ضميري كان مَوْجُوعًا، وكان سيؤلمني عند كل لمسة؛ لم أكن أعرف كيف أتحدَّث بكلماتي مخافة تحريفها عن مواضعها. آه، كيف تحركت بحذرٍ حينها، في كل ما فعلته أو قلته! وجدت نفسي كما لو كنتُ في مستنقع مُوحِلٍ يهتزُّ ويضطرب مع أدنى حركةٍ مني؛ وبدا لي أن الربَّ والمسيح والروح القُدس وكل الأشياء الخَيِّرَة قد تركتني.

لكن تَدَنُّسي الأصلي والجُوَّاني كان لعنتي وبلائي. وبسبب ذلك، كنت أبدو كريهًا في عيني أكثر من ضفدع الطين، واعتقدت أنني هكذا أيضًا في

= النفسي بشكل عام، وليس السيكوباتيَّة بالمعنى المخصوص للكلمة، أي ما يُدرج في الطب النفسي الحديث تحت تصنيف اضطراب الشخصيَّة المضادة للمجتمع (شخصيَّة القاتل المتسلسل على سبيل المثال). (المراجع)

(٣٠) عَرض (قد) يصاحب نوبات الصرع، حيث يصدر عن الشخص أصواتٌ غير واعية تتراوح بين الأنين والكلام. (المراجع)

(٣١) شرح الـAutomatism بنوعيه Motor - Sensory في المحاضرة العاشرة. (المترجمان)

عين الربِّ. لقد قلت لنفسي: إن الخطيئة والفساد ينسابان من قلبي تمامًا كما تنساب المياه من النافورة. كان بمقدوري أن أبدِّل قلبي مع أي أحدٍ. ظننت أن لا أحد سوى الشيطان نفسه يمكنه أن يساويني في الخبث والدناسة الجُوَّانيين. اعتقدت بالطبع أن الربَّ قد تخلَّى عني؛ ولهذا فقد بقيت على هذا الوضع لفترةٍ طويلة امتدَّت لبضع سنواتٍ.

والآن أشعر بالأسف لأن الربَّ جعلني بشرًا. لقد حسدت الوحوش والطيور والأسماك... إلخ؛ لأنهم لم يمتلكوا طبيعةً آثمة؛ لم يكونوا خَبِيثين ليصيبهم غضب الرب؛ لم يُكْتَب عليهم أن يذهبوا إلى الجحيم بعد الموت. كان بمقدوري الابتهاج لو أن وضعي كان مثلهم. والآن أحسد وضع الكلب وضفدع الطين؛ بلى، كنت لأسعد إن كان وضعي كالكلب أو الحصان؛ لأنني عرفت أنهم لا يمتلكون روحًا لتَهْلَكَ تحت وطأة العبء الأبدي للجحيم أو الخطيئة كما هو حال روحي. كلَّا، وعلى الرغم من أنني رأيت هذا، وشعرت به، وتشظيت قطعًا من جرَّائه؛ فإن ما زاد من حزني هو عدمُ قدرتي على نشدان الخلاص بكل روحٍ. أحيانًا كان قلبي يصبح قاسيًا لحدٍّ كبير. حتى لو حصلت على ألف جنيهٍ مقابل دمعةٍ من دموعي، لم أكن بقادرٍ على ذَرْفِ دمعة واحدة؛ لا، ولم أرغب - في أية لحظة - أن أذرف دمعةً واحدةً.

كنت عبئًا على نفسي ومصدرًا لرعبها، ولم أعرف قطُّ - كما أعرف الآن - ماهية شعور أن يسأم المرء من حياته، ومع ذلك يكون خائفًا من أن يلقى حتفه. كم كنت سأكون سعيدًا لو كنتُ أي شيء سوى نفسي؟ أي شيء سوى أن أكون إنسانًا! وفي أي وضعٍ سوى وضعي»[٣٢].

رأى المريض المسكين بونيان النورَ مرةً أخرى كما رآه تولستوي، لكن يلزم علينا تأجيل هذا الجزء من قصته إلى وقتٍ لاحق. وفي محاضرةٍ لاحقة أيضًا، سأقص عليكم نهاية تجربة هنري ألين Henry Alline (١٧٤٨ - ١٧٨٤)، وهو مبشِّر وَرِعٌ عمل في نوفا سكوشا منذ مائة عام، يصف بوضوحٍ شفافٍ ذروة السوداويَّة الدينيَّة التي مَرَّ بها، والتي لم تكن من نوعٍ مختلفٍ عن الذي اختبره بونيان. يقول:

---

(٣٢) من كتاب «Grace abounding to the Chief of Sinners»، ولقد جمعت عددًا من الفقرات المنفصلة عن بعضها معًا في فقرةٍ واحدة.

«بدا كلُّ شيء رأيته عبثًا عليَّ؛ بدت الأرض ملعونة لأجلي: بدت كل الأشجار، والنباتات، والتلال، والوديان مُتَّشِحَة بالسواد وتئن، تحت وطأة اللعنة؛ وبدا كأن كلَّ شيء حولي يتآمر لإهلاكي. بدت خطاياي مفضوحة؛ لدرجة اعتقادي بأن كل شخصٍ أعرفه على دراية بها، وأحيانًا كنت مستعدًّا للاعتراف بالكثير من الأشياء التي كنت أظنهم يعرفونها: نعم، بدا لي أحيانًا كما لو أن كلَّ شخصٍ كان يشير إليَّ باعتباري أكبرَ مذنبٍ بائس على وجه الأرض. انتابني الآن شعور شديد ببُطلان كل الأشياء في هذه الدنيا وخوائها، بحيث عرفت أن العالَم بأكمله يعجز عن جعلي سعيدًا؛ لا، ولا حتى الكون بأكمله. عندما أستيقظ في الصباح، تكون الفكرة الأولى التي تتبادر إلى ذهني: آه، يا روحي البائسة، ماذا يتعيَّن عليَّ أن أفعل، وأين ينبغي أن أذهب؟ وعندما أرقد، كنت أقول: ربما سأكون في الجحيم قبل حلول الصباح. كنتُ في كثيرٍ من الأوقات أنظر للحيوانات بحَسَدٍ، متمنيًا من كل قلبي لو أنني كنت مكانهم؛ ألا أمتلك روحًا لأفقدها. وعندما أرى الطيور تطير فوق رأسي، كنتُ أفكِّر بيني وبين نفسي كثيرًا: آه، لو يمكنني التحليق بعيدًا عن خوفي وكربي! آه، كم كنت سأكون سعيدًا لو أنني مكانهم!»[٣٣].

يبدو أن حَسَدَ الحيوانات المسالمة شعورٌ شديد الذيوع في مثل هذا النوع من الحزن.

إن أسوأ أنواع السوداويَّة هو ذلك الذي يتخذ شكلَ الهلع. وإليكم مثالًا ممتازًا، ويتوجَّب عليَّ شكر الشخص الذي مَرَّ بهذه التجربة؛ إذ سمح لي بنشرها[٣٤]. إن الأصل باللغة الفرنسية، وعلى الرغم من أنه من الجليِّ أن الشخص كان في وضعٍ عصبيٍّ سيئ في الوقت الذي كتب فيه هذا الكلام، فإن حالته تحوز بخلاف ذلك على مزيَّة البساطة القصوى. وأترجم كلماته بشيءٍ من التصرُّف. يقول:

---

(٣٣) The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline, Boston, 1806, pp. 25, 26.

وأدين بمعرفتي لهذا الكتاب لزميلي الدكتور بنجامين راند Benjamin Rand.

(٣٤) كشف لاحقًا ابن ويليام جيمس (هنري) أن هذه التجربة كانت في الواقع تجربة ويليام جيمس نفسه، والذي اعترف لابنه بذلك. ويظن هنري أن والده مَرَّ بها في ربيع عام ١٨٧٠. انظر:

Gay Wilson Allen, *William James: A Biography*, (Viking, New York, 1967, p. 165).

(المترجمان)

«في أثناء ما كنت في هذه الحالة من التشاؤم الفلسفي والاكتئاب العام للروح واليأس من المستقبل، ذهبت ذات مساء إلى غرفة الملابس في الظلمة لأحضر غرضًا من هنالك؛ حينها هبط عليَّ فجأة ومن دون سابق إنذار، خوفٌ فظيع يتعلَّق بوجودي ذاته، وبدا كما لو أنه انبثق من الظلام. وفي الوقت نفسه، بزغت في عقلي صورةُ مريضٍ بالصرع كنت قد رأيته في المصحَّة العقليَّة: شاب ذو شعر أسود وبشرة مائلة إلى الخضرة، ومخبول تمامًا، اعتاد الجلوس طوال اليوم على أحد المقاعد أو أحد الأرفف المواجهة للحائط، وركبتاه مضمومتان إلى ذقنه، وكان قميصه الداخلي الرمادي الخَشِن - وهو لباسه الوحيد - مسحوبًا على ركبتيه، مغطيًا به كل أجزاء جسده. كان جالسًا في هذا المكان كقطة مصريَّة منحوتة أو مومياء بيرويَّة، لا يُحرك سوى عينيه السوداوتين، وباديًا كأنه غير بشريٍّ على الإطلاق. وامتزجت هذه الصورة مع خوفي. فشعرت بأن **هذا** الشكل هو أنا، باعتبار ما سيكون. ولا يمكن لشيء مما أملكه أن يدفع عني هذا القَدَر، إذا ما أتت ساعتي وأصابني كما أصابه. كنت مرعوبًا من هذا الشكل، ومدركًا بأن ما يفصلني عنه مؤقَّت للغاية، كما لو أن شيئًا صلبًا كان موجودًا داخل صدري حتى هذه اللحظة، قد أفسح الطريق تمامًا أمام مخاوفي، فأصبحتُ كتلةً من الخوف المرتجِف. ومن بعدها، تغيَّر العالَم بالنسبة إليَّ بالكليَّة. كنت أستيقظ كل صباح بانقباضة فزعٍ في فم معدتي، وشعور بعدم الأمان لم أعرفه من قبل قطُّ، ولم أشعر به منذ ذلك الحين[٣٥]. كان الأمر كَوَحْيٍ؛ وعلى الرغم من زوال الأحاسيس الآنية، فإن هذه التجربة قد جعلتني متعاطفًا مع مشاعر الآخرين السقيمة منذ ذلك الحين. لقد تلاشى تأثير هذه التجربة عني بالتدريج؛ لكنني بقيت لعدَّة شهور غير قادرٍ على الخروج في الظلام بمفردي.

(٣٥) قارن مع بونيان: «هكذا أصبت بارتعادٍ عظيم، إلى حدٍّ جعلني قادرًا - في بعض الأوقات، ولأيام متصلة - على الشعور بجسدي وعقلي يهتزان ويتداعيان تحت وطأة الشعور بالحساب المهيب لله الذي سيقع على هؤلاء الذين أخطأوا هذه الخطيئة المريعة التي لا تُغْتَفَر. شعرت أيضًا بانسداد وحرارة في معدتي، بسبب هذا الرعب، حتى إنني شعرت - خاصةً في بعض الأوقات - وكأنَّ عظام صدري تكاد تنفصل عن بعضها البعض. . . وبالتالي، كنتُ أتلوَّى، وأُطْوَى، وأنكمش تحت وطأة هذا العبء الواقع عليَّ؛ الذي أضناني لدرجة أنني لم أتمكَّن من الوقوف ولا الحركة، ولا الرقود في راحة أو هدوء».

وبشكل عام، كنت فَزِعًا من أن أُتْرَكَ وحدي. وأتذكَّر تساؤلي عجبًا عن كيف أمكن للآخرين أن يعيشوا، كيف أمكن لي أن أعيش، من دون أي وعيٍ بهوَّة عدم الأمان هذه القابعة تحت سطح الحياة. بدت أمي بالتحديد - وهي سيدة مبتهجة للغاية - كمفارقة تامَّة، في عدم وعيها بهذا الخطر، ويمكنك تصوُّر أنني كنت حريصًا للغاية على عدم إزعاجها بمكاشفات حالتي العقليَّة. ولقد اعتقدت دومًا أن تجربتي السوداوية ذات أهمية دينيَّة».

وعندما طلبت من المُراسِل أن يشرح بشكلٍ أكثر استفاضة ما كان يقصده بكلماته الأخيرة، أجاب بالتالي:

«أعني أن الخوف كان مجتاحًا وجبارًا لدرجة أنني لو لم أتشبَّث بنصوص الكتاب المقدَّس، مثل: «الحي الذي لا يموت هُوَ مَلْجَأي وملاذي»[٣٦]، «تعالَوْا إلَيَّ أيُّها المُتعَبُونَ وَيا مَنْ تَحمِلُونَ أحمالًا ثَقِيلَةً»[٣٧]، «أنا هُوَ القِيامَةُ وَالحَياةُ»[٣٨]، وإلخ؛ لصرتُ مجنونًا بالفعل»[٣٩].

لسنا بحاجة لمزيدٍ من الأمثلة، ففي الأمثلة التي ذكرناها الكفاية. وقد أوضح لنا أحدها بطلانَ الأشياء الفانية، وأوضح لنا آخرُ الشعورَ بالخطيئة، ووصف الثالث الخوفَ من الكون؛ وفي أيٍّ من الثلاثة، تفاؤلُ الشخص ورضاه عن نفسه مقوضان تمامًا ومسويان بالتراب.

لم يكن هناك أيُّ جنون ذهنيٍّ أو ضلالاتٍ بخصوص واقع الأمور في أيٍّ من هذه الحالات؛ لكن لو أننا مستعدون لفتح الباب للسوداويَّة المجنونة بحقٍّ - بهلوساتها وضلالاتها - سنكون أمام قصة أسوأ بكثير. سنرى اليأس المطلق والتامَّ، والكون كله متجمِّدًا حول السوداوي متحولًا إلى مادةٍ من الخوف الكاسح، تحيط به بلا بداية ولا نهاية. ليس تصوُّر الشر أو إدراكه هو ما يُطبق على المرء، وإنما الشعور به؛ الشعور الذي يشلُّ القلب ويجمد الدَّمَ في العروق، والذي لا يمكن لأي تصوُّر أو شعورٍ آخر أن يحيا في

(٣٦) سفر التثنية ٣٣: ٢٧. (المترجمان)

(٣٧) متَّى ١١ : ٢٨. (المترجمان)

(٣٨) (يوحنا ١١ : ٢٥): «أنا هو القيامة والحياة، مَنْ آمن بي يحيا وإن مات» (قالها المسيح ردًّا على مرثا أخت لعازر لما عجبت من قول المسيح لها: سيقوم أخوكِ). (المترجمان)

(٣٩) لحالةٍ أخرى من الخوف المفاجئ بالقدر نفسه، انظر:

HENRY JAMES: Society, the Redeemed Form of Man, Boston, 1879, pp. 43 ff.

حضوره ولو للحظة. كم تبدو كلُّ أشكال طمأنتنا المعتادة ومواساتنا الفكريَّة والأخلاقيَّة بعيدةً وغير ذات صلةٍ في حضور حالةِ عوزٍ للمساعدة كهذه! هنا يكْمُن اللُّبُّ الحقيقيُّ للإشكاليَّة الدينيَّة: النجدة! النجدة! لا يستطيع نَبِيٌّ أن يدَّعي مجيئه برسالةٍ نهائيَّة طالما لم يَقُل أشياءَ تكون لها وَقْعُ الحقيقة في آذان ضحايا كهؤلاء. لكن لا بدَّ وأن يأتي الخلاص أيضًا في صورةٍ تبلغ من القوة ما تبلغه الشكوى، إذا كان له أن يكون مؤثِّرًا؛ ويبدو أن هذا هو السبب وراء استمرار الأديان الخشنة الإحيائيَّة الطقوسيَّة ـ بدمائها ومعجزاتها وممارساتها الخارقة للطبيعة ـ في البقاء. فبعضُ الطبائع البشريَّة تحتاج إليها بشدَّة.

بوصولنا إلى هذه النقطة، يمكننا الآن أن نرى التضاد الهائل القائم بشكل طبيعيٍّ بين طريقة العقليَّة ـ الصحيَّة لرؤية الحياة، والطريقة التي تعتبر كل تجارب الشرِّ هذه شيئًا جوهريًّا في العالم. وبالنسبة إلى هذه الطريقة الأخيرة، طريقة العقليَّة ـ السقيمة كما يمكن تسميتها؛ تبدو العقليَّة ـ الصحيَّة عمياءَ وضحلةً بطريقةٍ لا توصف. وبالنسبة إلى طريقة العقليَّة ـ الصحيَّة، على الجانب الآخر؛ تبدو طريقة الروح السقيمة عديمةَ الرجولة ومريضة. فأصحابها يحفرون جحور الفئران بدلًا من أن يعيشوا في النور، ويتصنعون المخاوف، وينشغلون بكل ضروب البؤس المؤذية؛ هناك شيء بغيض يتعلَّق بأبناء الغضب هؤلاء والتائقين لولادة ثانية. ولو كان للتعصُّب الديني والشنق والحرق أن يسودوا مرةً أخرى، فلا شكَّ في أن أصحاب العقليَّة ـ الصحيَّة سيكونون الأقل تقبُّلًا لهذا الوضع مقارنةً بأصحاب العقليَّة ـ السقيمة.

وَفْقَ موقفنا، الذي لم نتخلَّ عنه بعدُ، بوصفنا مشاهدين محايدين ـ ما الذي يمكننا قوله عن هذا الخلاف؟ يبدو لي أننا سنقول على الأرجح إن العقليَّة ـ السقيمة حاضرةٌ في مقدارٍ أكبر من التجارب، وأن وجودها يطغى على وجود العقليَّة ـ الصحيَّة. إن منهج صرف انتباه المرء عن الشر، والعيش ببساطة في نور الخير، لَهو أمرٌ رائعٌ طالما كان فعَّالًا. وسيكون فعَّالًا مع العديد من الأشخاص، وبشكلٍ أعمَّ مما قد يفترض البعض منَّا؛ وفي حال نجاحه لا يمكن قول أي شيءٍ ضده بصفته حَلًّا دينيًّا. لكنه ينهار عاجزًا بمجرَّد مجيء السوداويَّة؛ وحتى لو كان المرء نفسه معافى تمامًا من السوداويَّة، فليس ثمَّة شكٌّ في أن العقليَّة ـ الصحيَّة غير كافية باعتبارها مذهبًا فلسفيًّا؛ لأن وقائع الشر التي ترفض تفسيرها بشكل قاطعٍ هي جزءٌ أصيل من

الواقع؛ بل قد تكون ـ في النهاية ـ أفضل مفتاح لمعنى الحياة، وربما الأشياء الوحيدة التي بوسعها فتح أعيننا على أعمق مستويات الحقيقة.

تتضمَّن السيرورة الطبيعيَّة للحياة لحظاتٍ سيئةً بنفس قدر أيٍّ من اللحظات التي تزخر بها سيرورتها السوداويَّة، لحظات يستلم فيها الشرُّ دوره وتكون فيها الجولة جولته. فكلُّ رؤى المجانين المرعبة مستقاةٌ من مادة الواقع اليومي، وحضارتنا مؤسسة على المسالخ، وكل موجود ينطفئ وحيدًا عاجزًا إذا ما بلغت روحه التراقي. ولو لديك اعتراض، يا صديقي، فانتظر حتى تصل إلى هناك بنفسك! أن نصدق وجود الزواحف الآكلة للحوم في العصور الغابرة لهو أمرٌ عسيرٌ على مخيلتنا؛ فهي تبدو إلى حدٍّ كبير مجرَّد نماذج معروضة في المتحف. ومع ذلك، لا يوجد ضرسٌ في أيٍّ من هذه الجماجم المعروضة في المتحف لم تقبض بشدَّة ـ يوميًّا، ولسنواتٍ طويلة، في الزمن الغابر ـ على جسد ضحيَّة حيَّة تعِسة الحظ تجاهد يائسةً للفرار. إن أشكالَ رعبٍ مروِّعةً لضحاياها تمامًا كضحايا الزواحف المفترسة هذه ـ وإن كان على حيز مكانيٍّ أصغر ـ لتملأ العالم من حولنا اليوم. هنا، في بيوتنا وفي حدائقنا، تلعب القطة الجهنميَّة بالفأر اللاهث، أو تُمسك بطائرٍ يرفرف بين فَكَّيْها. إن التماسيح والأفاعي الجرسيَّة وأفاعي البيثون الضخمة أحياءٌ تمامًا مثلنا، يملأ وجودها البغيض كل دقيقة من كل يوم تزحف فيه بثقل؛ وفي أي وقتٍ تُمْسِك هذه الوحوش أو غيرها بضحيتها الحيَّة، يكون الرعبُ المميتُ الذي يشعر به مريض السوداويَّة المهتاج هو ـ حرفيًّا ـ ردَّ الفعلِ الصحيح تجاه هذا الموقف(٤٠).

---

(٤٠) مثال: «كانت الساعة الحادية عشرة مساءً بالتقريب. . . لكنني كنت أتجول مع الناس. . . فجأةً، وعلى الجانب الأيسر من طريقنا، سُمِعَ صوت طقطقة من بين الدغل؛ تنبَّهنا جميعًا، وفي لحظة خاطفة، انقض نمرٌ أتانا مسرعًا من الغابة على واحدٍ ممَّن كانوا في طليعتنا، وحمله بقوة في طرفة عين. اندفاعة الحيوان، وتحطُّم عظام الضحيَّة المسكينة بين أنيابه، وصرخة كربه الأخيرة، وترديدنا جميعًا: أوه آه؛ لم يستغرق كل ذلك أكثر من ثلاث ثوانٍ؛ ثم لم أعرف ما حدث حتى أثبت إلى رشدي، حيث وجدت نفسي ورفقائي مُسْتَلقين على الأرض كما لو كنا مستعدين لأن يلتهمنا عدونا، سيد الغابة. أجد قلمي عاجزًا عن وصف رعب هذه اللحظات المروعة. لقد تجمَّدت أطرافنا، وخرست ألسنتنا، وخفقت قلوبنا بعنف، ولم يُسْمَع منا سوى الصرخة نفسها: أوه آه! وزحفنا، ونحن على هذا الحال، على أيدينا وأرجلنا عائدين لمسافة ما، وجرينا لننجو بحياتنا بسرعة حصان عربيٍّ لمدة نصف ساعة، ولحسن الحظ مررنا على قرية صغيرة. . . بعد ذلك، داهمت الحمَّى كلَّ واحدٍ منَّا، وصاحبها ارتعاش، وبقينا في هذه الحالة المريعة حتى الصباح». انظر:

Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman, Leipzig, 1857, p. 112.

قد لا توجد مصالحة دينيَّة ممكنة بالفعل مع الكليَّة المطلقة للأشياء. فبعض الشرور هي بالفعل وسائل لأشكالٍ أعلى من الخير؛ لكن قد توجد أشكالٌ من الشر متطرفة إلى الحدِّ الذي يجعل من المستحيل إدراجها في أيِّ نسق خَيِّرٍ؛ وفيما يخص شرًّا كهذا، تكون الوسيلة العملية الوحيدة المتاحة للتعامل معه هي الاستسلام الصامت أو التجاهل. سنتعرض لهذه المسألة في يوم لاحق. لكن يمكننا مؤقتًا أن نقول: بما أن وقائع الشر أجزاء أصلية من الطَّبيعة تمامًا كما هي الأجزاء الخيِّرَة، فيجب أن يكون الافتراض الفلسفي هنا هو التالي: إن وقائع الشر تمتلك معنًى عقلانيًّا، وأن العقليَّة - الصحيَّة المنهجيَّة، التي تخفق في منح الأسى والألم والموت أي انتباه إيجابيٍّ ونَشِط، هي أقلُّ كمالًا - على المستوى الصوري - من الأنساق التي تحاول على الأقل احتواء هذه العناصر في نطاقها.

وبالتالي، سيكون الدين الأكثر اكتمالًا هو ذلك الذي تبدو فيه العناصر التشاؤميَّة مُطَوَّرة على أفضل نحوٍ. وبالطبع، فإن البوذية والمسيحية هما أكثر ديانتين معروفتين من هذا النوع. إنهما - من حيث الجوهر - ديانتَا خلاص: يجب أن يموت الإنسان في حياةٍ زائفةٍ قبل أن يتمكَّن من الميلاد في حياةٍ حقيقيَّة. وفي محاضرتي القادمة، سأحاول مناقشة بعض الشروط السيكولوجيَّة لهذا الميلاد الثاني. ولحسن الحظ، سنتعامل - من الآن فصاعدًا - مع حالاتٍ أكثر ابتهاجًا ومرحًا من تلك التي أسهبنا في الحديث عنها مؤخرًا.

المحاضرة الثامنة

النَّفْسُ المُتَشَظِّية وعملية توحيدها

كانت المحاضرة السابقة مؤلمةً في تعامُلها مع الشرِّ باعتباره عنصرًا متغلغلًا في العالَم الذي نحيا فيه. ولقد توصَّلنا في نهايتها إلى منظورٍ كاملٍ عن التبايُن بين طريقتَي النظر إلى الحياة اللتين تُمَيِّزان ما أسميناهما على الترتيب بأصحاب العقليَّة - الصحيَّة، الذين يحتاجون أن يُولَدوا مرةً واحدة فقط؛ وأصحاب الروح السقيمة، الذين يلزم أن يولدوا مرتين ليكونوا سعداء. وبالتالي، توصَّلنا إلى تصوُّرَيْن مختلفين عن عالَم تجاربنا. وَفْقَ دين المولودين مرة واحدة، يكون العالَم شأنًا مستقيمًا، أو أحادي المستوى، حساباته من فئة نقدية واحدة، وتمتلك أجزاؤه القيم نفسها التي يبدو أنها تمتلكها على نحو طبيعي، والتي يمكن لحساب جَبريٍّ بسيط مكوَّن من مجموع الزوائد والنواقص أن يعطي قيمتها الكليَّة. تكْمُن البهجة والسلام الدينيَّان - بشكل أساسي - في العَيش على الجانب الموجب من الحساب. أما في دين المولودين مرتين، على الناحية الأخرى، فيكون العالَم لغزًا من مستويين، ولا يمكن الوصول إلى السلام ببساطة عبر إضافة الزوائد وحذف النواقص من الحياة. فالخير الطبيعيُّ ليس فقط زائلًا وغير كافٍ من حيث المقدار؛ وإنما ثمة أيضًا زيف كامن في وجوده نفسه. وبإلغائه تمامًا على يد الموت إن لم يكن على يد أعداء أبكر، لا يمنحنا الخير الطبيعيُّ اتِّزانًا نهائيًّا، ولا يمكنه أبدًا أن يكون هو الشيءَ المبتغى من عبادتنا الدائمة؛ وإنما هو يبعدنا - عوضًا عن ذلك - عن خيرنا الحقيقي؛ وبالتالي فالتبرؤ واليأس منه هما خطوتنا الأولى في اتجاه الحقيقة. ثَمَّة حياتان: الحياة الطبيعيَّة والحياة الروحيَّة، ويتحتَّم علينا فقدان واحدة منهما قبل أن نشاركَ في الأخرى.

يظهر تباين رهيب بين الشكلين المتطرفين لهاتين الحياتَيْن: الطبيعانيَّة

naturalism المحضة والخلاصيَّة salvationism البحتة؛ على الرغم من أنه هنا ـ كما هو الحال في أغلب التصنيفات المعاصرة الأخرى ـ تكون الحالاتُ المتطرفةُ الراديكالية تجريداتٍ مثالية إلى حدٍّ ما؛ إذ يكون الأشخاص الحقيقيون الذين نلقاهم غالبًا خلطات وتنويعات تتوسط الشكلين المتطرفين بدرجاتٍ متفاوتة. لكن عمليًا، تدركون جميعكم الاختلاف: تفهمون ـ على سبيل المثال ـ الاحتقار الذي يكنُّه الميثودي المتحوِّل دينيًا للشخص الأخلاقويِّ ذي العقليَّة ـ الصحيَّة المُغرق في تفاؤله، وتفهمون أيضًا النفور الذي ينتاب هذا الأخير مما يبدو له خضوعيَّة مَرَضِيَّة من طرف الميثودي: أن نموت لكي نحيا، كما يدعوها، ومن جعله للمفارقة وانقلاب المظاهر الطبيعية جوهرًا لحقيقة الله[1].

إذن، يبدو أن الأساس السيكولوجي لشخصيَّة المولود مرتين هو تنافر وعدم تجانس في المِزاج الأصلي للشخص، وتكوين أخلاقي وفكري غير مُوَحَّد على نحوٍ كامل.

«الإنسان المزدوج، الإنسان المزدوج (homo duplex)»![2]، يقول الكاتب الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet (١٨٤٠ ـ ١٨٩٧): «كانت المرة الأولى التي أدركت فيها أنني اثنان حين مات أخي هنري Henri، عندما صرخ أبي بشكل مأسويٍّ (مات، مات!). فبينما بَكَت ذاتي الأولى، فَكَّرت ذاتي الثانية: (كم خرجت هذه الصرخة بصدقٍ، كم كانت ستبدو جيدةً في المسرح). كنتُ حينها في الرابعة عشرة من العمر.

منحتني هذه الازدواجية الرهيبة أمرًا للتفكير فيه. آه، دائمًا ما كانت ذاتي الثانية الفظيعة جالسةً بينما كانت الأخرى واقفةً على قدميها؛ تعمل، وتعتاش، وتعاني، وتُجهد نفسها. لم أتمكن قطُّ من أن أُسْكِر الثانية هذه،

---

(١) يقول أحدهم على سبيل المثال: «لقد اعتلَّ شبابنا بالمشاكل اللاهوتيَّة المتعلِّقة بالخطيئة الأصلية، وأصل الشر، والجَبْرية، وما شابه ذلك من قضايا. والحال أن هذه المسائل لم تمثِّل صعوبةً عمليَّة لأي إنسان ـ لم تُظلم طريق أي إنسان لم يقطع طريقه وذهب للسعي وراءها. إنها نُكاف الروح، وحَصْبَتُها وسعالها الديكي»... إلخ. انظر:

Emerson: "Spiritual Laws."

(٢) راج هذا المصطلح على يد السوسيولوجي الكبير إميل دوركايم Îmile Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)، وكان يقصد به عامةً أن للإنسان طبيعتين: حيوانية بيولوجية واجتماعية. (المراجع)

أو أن أجعلها تذرف الدموع، أو أن أجعلها تنام. كم كانت تتأمّل في الأشياء، وكم كانت تَسْخر!»[٣].

ولدى البحوث الحديثة في سيكولوجيا الشخصيَّة الكثير لتقوله عن هذه النقطة[٤]. يُولَدُ بعض الأشخاص بتكوينٍ جُوَّانيٍّ متناغم ومتّزنٍ منذ البدء. تتّسق دوافعهم مع بعضها البعض، وتَتْبَع إرادتهم توجيهاتٌ ذهنهم دون عناء، وعواطفهم ليست زائدةً عن الحدِّ، وقلّما كانت حيواتهم مُطارَدةً بالتحسُّر والندم. وهناك آخرون مكوَّنون بشكل معاكِس؛ تتفاوت درجات ذلك بداية من شيءٍ ضئيلٍ للغاية قد يتسبَّب في تضاربٍ غريب أو متقلِّب، وصولًا إلى نزاعِ ذي عواقبَ مزعجة لأقصى حدٍّ. وعن الحالات الأبسط من الطبيعة غير المتّجانسة، أجدُ مثالًا جيدًا في السيرة الذاتيَّة للسيدة آني بيزنت[٥]، تقول:

«لقد كنت دومًا المزيج الأكثر شذوذًا من القوة والضعف، ولقد تحمَّلت خسائرَ مهولةً بسبب الضعف. اعتدتُ حين كنت طفلةً أن أعاني عذابات الخجل؛ فلو انحلَّ رباط حذائي، كنت أشعر بخجلٍ وكأن كلَّ عينٍ كانت مُثبَّتةً على الرباط التَعِس؛ كنت - كفتاةٍ - أنكمش في حضور الغرباء وأظنني غير مرغوبٍ فيَّ وغير محبوبة، حتى إنني كنت أمتلئ بالامتنان تجاه أي شخصٍ ينظر إليَّ بلطفٍ. وكسيدةٍ صغيرةٍ للمنزل كنتُ أخاف خَدَمي، وكنت أدع العمل المُتهاوَن فيه يمر دون مساءلة بدلًا من تحمُّل ألمِ توبيخ صاحب الفعل السيئ؛ وعندما كنت أُحاضِر وأتجادل على المنصَّة من دون أن تعوزني الجرأة، كنت أفضِّل الخروج من دون الحصول على ما طلبته بالفندق بدلًا من مناداة النادل ليجلبه لي. ورغم شراستي على المنصَّة دفاعًا عن أيِّ قضيةٍ اهتممتُ بها، كنت أحجم عن الخوض في أيِّ خلافٍ أو شجارٍ في المنزل، فأنا جبانة بحقٍّ في خاصَّة أمري بينما أكون مقاتِلَةً جيدة في العلن. كم قضيتُ من أرباع ساعة تعِسة أستجمع فيها شجاعتي أمام مرؤوسٍ أجبرني

(٣) Notes sur la Vie, p. 1.

(٤) انظر مثلًا كتاب «الطبائع - Les Caractères» لفريدريك بولان F. Paulhan (١٨٩٤)، الذي يضع فيه المتوازنين والموحَّدين في تعارضٍ مع القلقين والمرتبكين وغير المتماسكين والمفتَّتين وأنماط نفسيَّة أخرى عديدة.

(٥) كانت آني بيزنت مصلحةً اجتماعيَّة، ومشاركةً في حملات حقوق المرأة، وداعمةً للقوميَّة الهنديَّة. (المترجمان)

واجبي على توبيخه، وكم سخرتُ من نفسي لكوني أبدو كمخادعةٍ حينما أكون مقاتلةً باسلةً على المنصَّة، في حين أتضاءل خجلًا من لومي لصبيٍّ أو فتاةٍ أساء أحدهما التَّصرُّف. تكفي نظرة أو كلمة قاسية لتجعلني أنكمش خجلًا داخل ذاتي كما يدخل الحلزون قوقعته، بينما - على المنصَّة - تجعلني المُعارَضةُ أتحدَّث بأفضل ما عندي»[٦].

سيُعتبر هذا القدر من عدم الاتساق بمثابة ضعف لطيف فقط؛ لكنَّ درجةً أقوى من عدم التَّجانُسِ قد تخرب على المرء حياته. فهناك أشخاص حياتهم ليست أكثر من سلسلةٍ من التعرجات، حيث تأخذ إحدى النزعات الأسبقية الآن، بينما تحرزها أخرى في الوقت التالي؛ فتصطرع أرواحهم مع أجسادهم، ويشتهون المتناقضات، وتقطع نزوعات متقلِّبة خُططَهم الأكثر دَرْسًا، وتكون حياتهم بمثابة دراما طويلة من التوبة والاجتهاد في إصلاح الأخطاء والتكفير عن الآثام.

ولقد فُسرت الشخصية غير المتجانسة باعتبارها ناتجةً عن الوراثة؛ إذ يُفتَرض أن تكون سمات شخصيَّة الأسلاف المتنافرة والمتضادة محفوظةً إلى جانب بعضها البعض[٧]. يمكن لهذا التفسير أن يُعْتَمَدَ - بشكل خاطئ - على قدر قيمته؛ إنه حتمًا يحتاج لإثبات. لكن أيًّا كان سبب الشخصيَّة غير المتجانسة، فإننا نجد أمثلتها المتطرِّفة في المِزاج السيكوباتي [المُعْتل نفسيًّا] الذي تحدَّثت عنه في محاضرتي الأولى. فكلُّ الذين يكتبون عن هذا المِزاج يبرزون سمة عدم التَّجانُس الجُوَّاني في توصيفاتهم له. وفي واقع الأمر، غالبًا ما يكفي وجود هذه السمة وحدها في المرء حتى ننسب إليه هذا المِزاجَ. إن «المُنْحَلَّ الأعلى «dégénéré supérieur»[٨] هو ببساطة شخصٌ ذو حساسيَّة من عديد الاتجاهات، والذي يجد صعوبةً أكثر من المعتاد في حفظ منزله الروحي مُرتَّبًا، وأن يجعل مجاريه مستقيمةً؛ لأن مشاعره ونزوعاته

---

(٦) Annie Besant: an Autobiography, p. 82.

(٧) Smith Baker, in Journal of Nervous and Mental Diseases, September, 1893.

(٨) المقصود بهذا الوصف شخص يعاني من سوء توازن في الشخصيَّة ومن نواقص أخلاقيَّة، لكن لديه قدرات فكريَّة وعقليَّة كبيرة. وهناك من يعتبر الفنان «مُنْحَلًا أعلى» في مقابل «المُنْحَل الأدنى» الذي يفتقد إلى توازن الشخصيَّة هو الآخر، لكن ليس لديه في الوقت نفسه أي كفاءاتٍ عقليَّة وفكريَّة. (المترجمان)

حاسمةٌ ومتضاربةٌ فيما بينها. ولنا في الأفكار المُلازِمَة واللحوحة، وفي النزوعات غير العقلانية، والوساوس السقيمة، وأشكال الفزع، والموانع المحيطة بالمِزاج المعتل نفسيًّا ـ أمثلةٌ باهرة على هذه الشخصيَّة غير المتجانسة في طبيعتها. كان لدى جون بونيان هوسٌ بالكلمات، «بِعْ المسيح مقابل هذا، بِعْه مقابل هذا، بِعْه، بِعْه»، والتي كانت تجول برأسه مائة مرة متتالية، حتى يأتي اليوم الذي يردُّ فيه على نفسه بحدَّة وهو مُنْقَطِعُ النَّفَس، فيقول بشكلٍ مندفع: «لن أبيعه، لن أبيعه. دعوه يذهب إن شاء»، وأبقته هذه الخسارة للمعركة مع هوسه في حالة قنوطٍ لمدَّة تزيد على العام. وتزخر حياة القديسين بمثل هذه الهواجس التجديفيَّة، والتي كانت تُعزى دومًا إلى فاعليَّة الشيطان المباشرة. وترتبط هذه الظاهرة بحياة الذات اللا ـ واعية، كما يُطلَق عليها، والتي ينبغي علينا التحدُّث عنها بشكلٍ أوضح عاجلًا.

والآن، داخل كل واحد منَّا ـ مهما كان تكوينه ـ يتألَّف التطوُّر الطبيعي للشخصيَّة ـ بشكل أساسيٍّ ـ من تنظيم الذات الجُوَّانية وتوحيدها؛ لكننا نحتاج إلى درجةٍ كبيرةٍ من هذا التنظيم والتوحيد إذا كنَّا انفعاليين وحساسين ومُعَرَّضِين لإغواءاتٍ متعدِّدة، وإلى أقصى درجة ممكنة منه إذا كنَّا معتلين نفسيًّا على نحوٍ حاسم. إن المشاعر الأعلى والأدنى، والنزوعات المفيدة والمنحرِفَة، تبدأ في فوضى نسبيَّة بداخلنا، ويجب أن تنتهي بتشكيل نظامٍ مستقر من الوظائف المرتبة في هرميَّة صائبة. وتميل التعاسة إلى أن تكونَ هي المميزة لفترة تشكيل هذا النظام والصراع الذي تقضيه. ولو كان الفرد ذا ضميرٍ رقيقٍ ومُنَشَّطًا دينيًّا، ستتخذ هذه التعاسة شكلَ الندم الأخلاقيِّ وتأنيب الضمير؛ شكلِ الشعور الجُوَّاني بالحقارة والإثم، شكل الدخول في علاقاتٍ زائفة مع مؤلِّف كينونة الفرد ومُعَيِّن مصيره الروحي. هذه هي السوداويَّة الدينيَّة و«التوبة من الخطيئة» التي قامت بدورٍ كبيرٍ في تاريخ المسيحية البروتستانتية. إن باطن الإنسان هو ساحةُ المعركة لما يشعر به؛ فهو يشعر بذاتَيْن عدوانيتين فتَّاكتين: واحدة منهما واقعيَّة، والأخرى مثاليَّة. وكما يقول فكتور هوجو Victor Hugo (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥) على لسان النبيِّ محمَّد:

«أنا الحقل الوضيع للمعارك السامية
تارة إنسان أسمى وتارة إنسان أدنى
والشر في فمي يتناوب مع الخير

كما تتناوب الآبار مع الرمال في الصحراء»[٩]

حياة خاطئة، وتطلعات عاجزة: «إِذْ لَا أَفْعَلُ مَا أُرِيده، أما مَا أُبْغِضُهُ فَإِيَّاهُ أفعل»، كما يقول القديس بولس[١٠]؛ كراهية الذات، واليأس منها؛ عبء مُعْضِل، لا يُحْتَمَل، وغير مفهوم، يَرِثه المرء بشكل غامض.

دعوني أقتبس من بعض الحالات النموذجيَّة للشخصيَّة المتناقضة، مع سوداويَّة تأتي في شكلِ إدانةٍ للذات وإحساس بالخطيئة. إن حالة القديس أوغسطين مثال كلاسيكيٌّ على ذلك. تتذكَّرون جميعًا تربيته نصف الوثنيَّة، نصف المسيحيَّة في قرطاج، وهجرته لروما وميلانو، وتبنِّيه للمانويَّة[١١] Manicheism والشكوكيَّة بعدها، وبحثه القلِق دومًا عن الحقيقة ونقاء الحياة؛ وكيف أنه في النهاية وبينما هو منشغِل الذهن بسبب الصراع بين روحَيْن في صدره، وخَجِل من ضعف إرادته، حيث طرح الكثير من الذين يعرفهم والذين يسمع عنهم أصفادَ الشهوانيَّة أرضًا ووهبوا أنفسهم للعِفَّة والحياةِ الأسمى، سمع في الحديقة صوتًا يقول: «**خُذْ واقرأ Sume, lege**»، وبفتحه الإنجيل بشكل عشوائيٍّ، وقعت عينُه على النصِّ القائل: «وَلَا فِي الْفَحْشَاءِ والعهر[١٢]» إلخ، الذي بدا وكأنه أُرسِل إليه بشكل مباشِر، وجعل العاصفة الجُوَّانية تهدأ للأبد[١٣]. إن العبقريَّة السيكولوجيَّة لأوغسطين لتحكي لنا عن مشقَّة امتلاك ذاتٍ متشظِّية لم يتم تجاوزها قطُّ، يقول:

---

(٩) قصيدته «السنة التاسعة للهجرة ـ L'AN NEUF DE L'HÏGIRE» (١٨٥٨). (المترجمان)

(١٠) رومية ٧: ١٥. (المترجمان)

(١١) المانوية: دين ثَنَوِيٌّ يستقي تعاليمه من تعاليم النبي الفارسي ماني (نحو ٢١٦ ـ ٢٧٤م) الذي عاش في القرن الثاني، حيث تأثر بالمذاهب الغنوصية، وحاول تقديم دين يربط بين الزرادشتية والمسيحية في إطار غنوصيٍّ، فنادى ماني بنفسه كآخر نبيٍّ في السلالة (وليس الأخير) التي شملت كلًّا من زرادشت، وبوذا، والمسيح؛ لكنه رفض الشقَّ اليهوديَّ في المسيحية، حيث إن الغنوصية ترى أن إله العهد القديم هو الإله الشرير الذي تحرِّرنا المعرفة منه ومن سجنه المادي، فلم يعترف ماني بنبوَّة موسى. وتبنَّت تلك الديانة النظرة الإثنينيَّة واعتبرت الوجود مؤلَّفًا من الأضداد، الخير والشر، والروح والمادة، والنور والظلام. ومن أشهر معتنقي المانوية القديس أوغسطين، الذي ظلَّ تابعًا لها نحو عقدٍ من الزمن. (المترجمان)

(١٢) رومية ١٣: ١٣. (المترجمان)

(١٣) لقد أظهر لويس جوردون (Essai sur la Conversion de Saint Augustine, Paris, Fischbacher, 1900) بتحليل كتابات أوغسطين بعد تاريخ تحوُّله الديني (٣٨٦م) مباشرة، أن التوصيف الذي يقدِّمه في كتاب «الاعترافات» توصيفٌ مبتسر. نعم، لقد وسمت الأزمة في الحديقة تحوُّلًا دينيًّا قطعيًّا عن حياته =

«لم تكن الإرادة الجديدة التي بدأتُ في امتلاكها كافيةً للتغلُّب على تلك الإرادة الأخرى، التي أكسبها التساهلُ الطويلُ القوةَ. إذن لديَّ إرادتان: واحدة قديمة، والأخرى جديدة؛ الأولى جسمانية، والثانية روحيَّة، وكانتا تتصارعان، فأرهقتا روحي. لقد فهمت ـ بتجربتي الذاتيَّة ـ ما قرأته أن (الجَسَد يَشْتَهِي بِعَكْسِ الرُّوحِ، وَالرُّوح تَشْتَهِي بِعَكْسِ الْجَسَدِ)[١٤]. لقد كانت نفسي بعينها في كلتا الإرادتين، لكني كنت موجودًا أكثر في ما كنت أستحسنه في نفسي، منِّي في ما كنت أستهجنه فيها. ومع ذلك، ومن خلال نفسي، اكتسب التعوُّدُ سيطرةً شرسةً عليَّ؛ لأني بمحض إرادتي كنتُ قد وصلت إلى مكانٍ لم أكن أرغب أن أوجد فيه. أما أنا الذي كنت لا أزال مرتبطًا بالأرض، فكنت أرفض أن أقاتلَ في صفِّك يا إلهي، بقدر ما كنت أخشى التخلُّص من جميع الروابط، وبالقدر الذي كان من المفترض أن أخشى به إعاقتك لي.

وكانت أفكاري التي تأملت فيك عبرها شبيهةً بالجهود التي يبذلها المرءُ لكي يستيقظ؛ ولكنَّه يُغْلَبُ بعمقِ سُباته فلا يلبث أن ينام مجددًا. غير أن الإنسان يؤجِّل عادةً وقتَ طردِ النوم، وعلى الرغم من أنه لا يقبله، فإنه يشجِّعه؛ كذلك كنت واثقًا من تفضيل الاستسلام لحبِّك على الخضوع لشهواتي؛ لكن على الرغم من أن المسار الأول أقنعني، فإن الأخير أبهجني وظللت مكبَّلًا به. ولم يكن لي ما أجيبك به، وأنت تقول لي: (قُم، أيها النائم)؛ لكنني ـ فقط ـ كنت أتشدَّق بكلماتٍ ناعسة: (في الحال؛ نعم، في الحال، أمهلني قليلًا). لكن، «في الحال» لم تمتلك «حاضرًا»، وطال أمد «أمهلني قليلًا»... إذ كنت أخاف أن تستجيب لي سريعًا، وتداويني على الفور من داء شَبَقي الذي كنت أفضِّل إشباعه عوضًا عن إخماده. وبأيِّ سياطٍ من كلماتي لم أجلد به روحي. لكنها تراجعت متضائلة؛ رَفَضَت، رغم أنها لم تمتلك عذرًا لتُقَدِّمه... فكنت أقول في قرارة نفسي: (فليكن ذاك الأمر الآن)، وحين قلتها، كنت عند نقطة الإصرار. كدت أفعلها، لكنني لم

= السابقة؛ لكنه كان في اتجاه الروحانية الأفلاطونية المحدثة، ووصل معه إلى منتصف الطريق نحو المسيحية. أما اعتناق المسيحية بشكل كامل وجذريٍّ فلم يحدث إلا بعدما انقضت أربع سنواتٍ بعد واقعة الحديقة هذه.

(١٤) غلاطي ٥: ١٧. (المترجمان)

أفعلها. وبذلت جهدًا آخر، وكدت أنجح؛ لكنني لم أحقِّقها، ولم أُمسك بها، كنت متردِّدًا في الموت أمام الموت، وفي الحياة أمام الحياة؛ وشدَّ الشرُّ الذي اعتدته وثاقي أكثر من الحياة الأفضل التي لم أُجرِّبها»[١٥].

لن يكون هناك وصفٌ أكثر تميزًا من هذا للإرادة المنقسمة، عندما تفتقر الأماني السامية لتلك الحِدَّة الأخيرة، لتلك اللمسة من الشدَّة المتفجِّرة، من الخاصية المُوَلِّدَة للقدرة والطاقة dynamogenic (إذا استخدمنا تعبيرات السيكولوجيين المتداولة)، التي من شأنها أن تمكِّنهم من تمزيق شرنقتهم، واقتحام الحياة وإخماد النزوعات الأدنى للأبد. في محاضرةٍ لاحقة، سيكون لدينا الكثير لنقوله بخصوص هذه الاستثارية السامية.

أجد وصفًا جيدًا آخر للإرادة المنقسمة في السِّيرة الذاتيَّة لهنري ألين، الإنجيلي من نوفا سكوشا، والذي قرأت سرديةً مختصرةً عن سوداويته في محاضرتي السابقة. كانت خطايا هذا الشاب المسكين - كما سترون - من الدرجة الأقل ضررًا؛ لكنها تداخلت مع ما ثَبُتَ أنه نداؤه الباطنيُّ الأصدق؛ ولهذا فقد أصابته بكربٍ عظيم، يقول:

«أصبحت الآن أخلاقيًّا جدًّا في حياتي، لكنني لم أجد سبيلًا لإراحة ضميري. بدأت أحظى بالتقدير مع الرفقة الشابة والذين لم يعرفوا شيئًا عن أفكاري طوال الوقت، وبدأ تقديرهم يصبح فَخًّا لروحي؛ وذلك لأنني بدأت أُغْرم بالمباهج الحسيَّة، رغم أنني داهنتُ نفسي وأقنعتها بأنه إن لم أسْكَر، أو أسبّ، أو ألعن، فلن تكون هناك خطيئة في اللهو والابتهاج الحسيِّ، وكنت أعتقد أن الله يسمح للشباب ببعض الترفيه (الذي وصفته بالبسيط أو المتمدِّن). لقد حافظت على أداء بعض الواجبات بانتظام، وكنت لا أعذِّب نفسي بالانخراط المُغْرِقِ في أية رذائل علنيَّة، ونجحت في ذلك، في أوقات الصحَّة والرغد؛ لكن حينما كنت مكروبًا أو مُهَدَّدًا بالمرض، أو الموت، أو العواصف الرعديَّة والبلايا شديدة الوطأة، لم يكن ديني كذلك، ووجدت أن

---

(١٥) Confessions, Book VIII., chaps. v., vii., xi., abridged.

تم الاستعانة باعترافات القديس أوغسطين من المصدر التالي:

القديس أغستينوس، «اعترافات»، ترجمه عن اللاتينية إبراهيم الغربي، مراجعة محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، قرطاج، ٢٠١٠، ص٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥٢. (المترجمان)

هناك شيئًا مفقودًا، وكنت سأشرع في لوم نفسي على الانغماس في اللهو لهذه الدرجة؛ لكن عندما زالت الكُربة، كان الشيطان ونفسي الخبيثة، وإغواءات رفقائي، وميلي للصحبة الشابة - بمثابة إغراءات قويَّة كنتُ أستسلم لها مرةً أخرى؛ وهكذا كنت أغدو جامحًا وفاحشًا جدًّا، لكن في الوقت نفسه حافظت على وردي من الصلاة السريَّة والقراءة. لكن الله الذي لم يشأ أن أدَمِّرَ نفسي، تبعني بنداءاته، وأيقظ بقدرته ضميري بحيث لم أتمكَّن من إشباع نفسي بانحرافاتي. وأحيانًا، في خضمِّ بهجتي كان يعتريني شعور بوضعي التائه والتالف لدرجة الرغبة في مُفارَقَة صحبتي؛ وبعد أن ينتهي ذلك، عندما أعود للبيت، كنت أقدِّم الكثير من الوعود بأنني لن أنخرط في هذا اللهو مرةً أخرى، وكنت أتضرع طالبًا العفو والمغفرة لساعاتٍ وساعات؛ لكن حينما كان الإغواء يراودني مرةً أخرى، كنت أستسلم: بمجرَّد أن أسمع الموسيقى أو أحتسي كأسًا من النبيذ، أجد عقلي منتشيًا وأمضي سريعًا لأي نوعٍ من اللهو أو الانحراف، ظننته غير خليعٍ أو آثم بشكل صريح. لكني عندما كنت أعود من بهجتي الحسيَّة، كنت أشعُر بأنني مُذْنِبٌ حتى النخاع، وفي بعض الأوقات لم أكن بقادرٍ على إغلاق عينَي لبضع ساعاتٍ بعد أن آوي إلى فراشي. كنت واحدًا من أتعس المخلوقات على وجه الأرض.

أحيانًا كنت أغادر الصحبة (في الغالب أطلب من عازف الكمان التوقُّف عن العزف كما لو كنت مُتْعَبًا)، وأخرج لأتجول باكيًا داعيًا كما لو أن قلبي سينكسر، متضرِّعًا إلى الله ألا يفصلني عنه، أو أن يُسْلِمني لقسوة القلب. آه من الساعات والليالي التعِسة التي أفنيتها! عندما كنت ألتقي بصحبةٍ فَرِحة، وقلبي على وشك الانغماس معهم، كنت أجاهد لترتسم على وجهي ملامحُ مبتهِجة قدر المستطاع؛ كي لا يرتابوا في أي شيء، وكنت أشرع في خلق حوار مع الفتيان أو الفتيات متعمدًا، أو أقترح أغنية مُبهِجَة مخافة أن ينكشف ابتئاس روحي أو يُشَكَّ فيه، عندما - في الوقت نفسه - كنت أفضِّل أن أكون في التيه منفيًا، عوضًا عن أن أكون معهم أو مع أيٍّ من مباهجهم أو مسراتهم. لذا، ولشهور عديدة عندما كنت في صحبة ما، كنت أتصرف بقلبٍ مبتهجٍ مراءٍ ومتظاهِر، لكن في الوقت نفسه أجاهد قدر وسعي لأبتعد عن صحبتِهم؛ آه، كم كنت فانيًا بائسًا وتعِسًا! مهما فعلت، وأينما ذهبت، ظللت

في قلب العاصفة، ومع ذلك فقد ظللت أيضًا مدبرًا للمسرات وزعيمًا لها لعدَّة شهور لاحقة؛ رغم عذاب الانخراط فيها وعنائه؛ لكن الشيطان وقلبي الآثِم اقتاداني إليها كالعبد، يخبرانني أنه يجب عليَّ فعل هذا وذاك، وتحمُّل هذا وذاك، والذهاب هنا وهناك، لأحافظ على رصيدي مرتفعًا، وأحافظ على تقدير رفقائي لي: وحدث كل ذلك بينما كنت مستمرًّا في أداء واجباتي بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الصرامة، وغير مقصِّر في البحث عن أي حيلة قد تسكِّن ضميري، مُحْتَرِسًا حتى من أفكاري، داعيًا بشكل مستمرٍّ أينما ذهبت: لأنني لم أعتقد في وجود أي خطيئة في سلوكي عندما كنت بين الصحبة اللاهية؛ لأنني لم أنَل أيَّ إشباعٍ هناك، وإنما كنت أجاريهم فحسب، هكذا ظننتُ ولأسبابٍ كافية.

لكن، في كل ما فعلته أو استطعت فعله، كان ضميري يزأر ليلًا ونهارًا».

لقد خرج كلٌّ من أوغسطين وألين إلى المياه الهادئة للسلام والوحدة الجُوَّانيين، وسأطلب منكم الآن أن تنظروا عن كثبٍ في خواص عملية التوحيد هذه عندما تحدث. قد تأتي تدريجيًّا، أو قد تحدث بغتةً؛ قد تأتي عبر مشاعر متغيِّرة، أو عبر قدراتٍ متغيِّرة على الفعل؛ أو قد تأتي عبر تبصُّرات فكريَّة جديدة، أو عبر تجارب سنشير إليها لاحقًا بالتجارب «الصوفيَّة». وكيفما أتت، فإنها تجلب نوعًا مميزًا من الإراحة؛ ولا تكون هذه الإراحة في أقصى درجاتها إلا عندما تُصَبُّ في القالب الديني. السعادة! السعادة! إن الدين ليس سوى طريقةٍ من الطرق التي يكتسب من خلالها البشر هذه الهِبة. فهو يتكفَّل بتحويل أكثر أشكال البؤس التي لا تُطاق إلى أعمق أشكال السعادة وأدومها بسهولة، وبشكل دائمٍ وناجحٍ.

لكن أن تجد الدين لَهُوَ فقط طريقةٌ من طرقٍ عدَّة لبلوغ الوحدة الجُوَّانيَّة؛ وعملية مداواة النقص الجُوَّاني وتقليل التنافر الجُوَّاني عمليةٌ سيكولوجيَّة بالعموم، قد تحدث مع أي نوعٍ من الأنماط العقليَّة، ولا يجب بالضرورة أن تتخذ الشكل الديني. وفي حكمنا على أنواع التجدُّد الديني التي نحن على وشك دراستها، من المهم معرفة أنها نوعٌ واحدٌ من جنسٍ يحتوي على أنواعٍ أخرى كذلك. فعلى سبيل المثال، قد تكون الولادة الجديدة من

الدين إلى الشَّكِّ والكفر؛ أو قد تكون من سيطرة الهاجس الأخلاقي إلى الحرية والإباحة؛ أو قد تُنْتَج بواسطة تفجُّر لمحفِّز أو شغف جديد في حياة الفرد كالحب، أو الطموح، أو الجشع، أو الانتقام، أو الإخلاص الوطني. في كل هذه الأمثلة لدينا بالضبط الشكل السيكولوجي نفسه للحدث: رسوخ واستقرار واتزان يأتون بعد فترة من «العاصفة والاندفاع» (storm and stress)[١٦] وعدم الاتساق. وفي هذه الحالات غير الدينيَّة، يمكن أيضًا للإنسان الجديد أن يُولَد إمَّا تدريجيًّا وإمَّا فجأةً.

ولقد ترك الفيلسوف الفرنسي ثيدور سايمون جوفروي Jouffroy مذكرةً بليغةً لـ «تحوُّله الديني المضاد» (counter-conversion)، كما صاغ الأستاذ ستاربَك انتقاله من الأرثوذوكسية إلى الكفر بأسلوبٍ رائع. لقد أثقلت شكوك جوفروي عليه لردحٍ من الزمن؛ لكنه يُرجع تاريخ أزمته الأخيرة إلى ليلةٍ بعينها، حيث أضحى كفره ثابتًا ومستقرًّا، وحيث كانت النتيجة الفورية هي الحزن على الأوهام التي فقَدَها.

يقول جوفروي: «لن أنسى هذه الليلة من ديسمبر أبدًا، والتي تمزَّق فيها الحجاب الذي أخفى عني شكِّي. أسمع مجددًا صوت خطواتي في هذه الغرفة الضيقة الخالية، حيث اعتدت ذَرْعَها جيئة وذهابًا بعد حلول ساعة النوم بفترة طويلة. أرى هذا القمر مرةً أخرى نصفَ مُحْتَجِبٍ بالسُّحب يضيء اللوح الزجاجي البارد للنافذة من حينٍ لآخر. تعاقبت ساعات الليل في انسيابٍ ولم ألحظ مرورها. سِرْتُ وراء أفكاري بقلق، وتنزَّلت هذه الأفكار من مستوى لمستوى صوب أساس وعيي، ومبعثرة لها واحدة تلو أخرى، أضحت جميع الأوهام ـ التي أخْفَت مساراتها الملتوية عن ناظري حتى ذلك الوقت ـ واضحةً بجلاءٍ مع كل لحظةٍ تمر.

---

(١٦) تعبير استحدثه عالم النفس الأمريكي غرانفيل ستانلي هال G. Stanley Hall (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) في كتابه «المراهقة Adolescence» الصادر عام ١٩٠٤، من التعبير الألماني strum und drang الذي يشير إلى الحركة الأدبية الألمانية التي انتشرت في القرن الثامن عشر، وتميزت بالفردية الذاتية وحرية التعبير الكاملة عن أقصى درجات العاطفة بوصفها رَدَّ فعلٍ ضد قيود العقلانية التي فرضتها حركة التنوير والحركات الفنية المرتبطة بها. وهو ما رأى فيه غرانفيل تشابهًا مع فترة المراهقة، والتي تتميز في رأيه بثلاثة عناصر أساسية: الصدام مع الآباء والأمهات، والاضطرابات المزاجية، والسلوك الخطر. (المترجمان)

وعبثًا تشبَّثتُ بهذه المعتقدات الأخيرة كما يتشبَّث بَحّارٌ غارق بحطام قاربه؛ وعبثًا عدتُ، خائفًا من الفراغ المجهول الذي كنت على وشك الطفو فوقه، بهذه المعتقدات في اتجاه طفولتي، وعائلتي، ووطني، وكل ما كان عزيزًا ومقدَّسًا لديَّ. لكن تيار تفكيري العنيد كان قويًّا للغاية: الوالدان، والعائلة، والذاكرة، والمعتقدات؛ لقد أجبرني هذا التيار على التخلِّي عن كل ذلك. استمرَّ التمحيص بعنادٍ أكبر وأشدَّ مع اقترابه من نهايته، ولم يتوقَّف حتى وصل إليها. وعرفتُ حينها أنه لم يتبقَّ في أعماق عقلي شيءٌ قائم.

كانت هذه اللحظة مخيفةً؛ وقرب الصباح عندما ألقيت بجسدي مُنْهَكًا على سريري، بدا أنني أشعر بحياتي المبكِّرة، في إشراقها وامتلائها، وهي تُخْمَد كنارٍ، وانفتحت أمامي حياةٌ أخرى متجهِّمة وغير مأهولة، حيث سأحيا فيها وحيدًا، وحدي مع فكري القاتل الذي نفاني بعيدًا، والذي كنتُ مغرى لأن أصبَّ عليه لعناتي. وكانت الأيام التي تَلَت هذا الاكتشاف هي الأتعس في حياتي»[(١٧)].

---

(١٧) Th. Jouffroy: Nouveaux Mélanges philosophiques, 2me édition, p. 83.

وأضيف هنا حالتين أُخريين لتحوُّل مضاد تم تأريخ وقوعهما عند لحظة معينة. تَرِدُ الأولى من مجموعة مخطوطات البروفيسور ستاربَك، وترويها امرأة، تقول:

«عميقًا، في صميم قلبي، أعتقد أنني كنت دومًا متشكِّكة - بدرجة أو بأخرى - في «الله». نَمَت الشكوكيَّة كتيارٍ مُسْتَتِرٍ، وعبر فترة شبابي المبكِّرة بأكملها؛ لكنها كُبحت وغُطيت بواسطة العناصر العاطفيَّة في نموي الديني. عندما كنت في السادسة عشرة من عمري انضممت للكنيسة، وسُئلت إن كنت أحب الله، وأجبتُ بـ«نعم»، كما كان معتادًا ومُتَوَقَّعًا. لكن، لحظيًّا وفي ولمح البصر، نَطَقَ شيءٌ بداخلي: «لا، أنت لا تحبينه». كنتُ مُطارَدةً لوقتٍ طويلٍ بالخزي والندم على زيفي وخبثي لعدم حبي لله. يشوبني خوف من وجود إلٰهٍ منتقِم سيعاقبني بطريقة مروِّعة. . . في عمر التاسعة عشرة، أصبت بالتهاب اللوزتين. وقبل أن أتعافى إلى حدٍّ ما، سمعتُ قصةً عن رجلٍ متوحش دفع زوجته من أعلى الدرج، ثم استمرَّ في ركلها حتى فَقَدَت الإحساس. شعرتُ برعب هذا الأمر بشدَّة. وعلى الفور ومضت هذه الفكرة في عقلي: «لا حاجة لي في إلٰهٍ يسمح بمثل هذه الأشياء». أتت بعد هذه التجربة شهور من عدم الاكتراث الرواقي فيما يتعلَّق بإله حياتي السابقة، مشوبًا بمشاعر البُغْض الإيجابي وبدرجة من العصيان الفخور له. كنت لا أزال أعتقد أنه قد يكون هناك إله. ولو كان الأمر كذلك بالفعل، فهو على الأغلب سيلعنني؛ لكن يجب عليَّ تحمُّل ذلك. شعرت بالقليل من الخوف وانعدام الرَّغبة في إرضائه. لم يكن بيني وبينه أيُّ ارتباطٍ منذ هذه التجربة المؤلمة».

أما الحالة الثانية فهي نموذج للكيفية التي يستطيع من خلالها مُحفِّز صغير قَلْبَ حالة العقل إلى حالةٍ جديدةٍ من الاتزان عندما تمضي مرحلة التحضير والحضانة لمدَّة كافية. إنه كالمَثَل الذي يُضرب بالقشَّة الأخيرة التي قصمت ظهر البعير، أو لمسة الإبرة التي تجعل الملح في سائلٍ مُفْرط التشبُّع يتبلور فجأةً.

ثَمَّة سرديَّة في مقالةٍ لجون فوستر في كتابه «عن تحديد الشخصية ـ On Decision of Character» لحالةٍ عن تحوُّل مفاجئ للبخل، وهي حالة موضِّحة وكاشفة بالقدر الذي يبرِّر اقتباسها:

شاب ـ على ما يبدو ـ «قد بَدَّدَ إرثًا كبيرًا، خلال سنتين أو ثلاث، في الفسق والخلاعة، لقد استمتع مع رفقة عديمة القيمة اعتبروا أنفسهم أصدقاءه، وعاملوه بإهمالٍ واحتقارٍ بالتأكيد عندما استُنْفِدَت آخر موارده. ومختنقًا بالاحتياج التام، خرج ذات يومٍ من منزله بِنِيَّةٍ وضع نهاية لحياته؛ لكنه في تجوُّله لفترة من الزمان بلا وعيٍ على الأغلب، وصل لأعلى ربوةٍ تطلُّ على ما كانت مؤخرًا ممتلكاته. جَلس هناك، وظلَّ ثابتًا يُعْمِل فكره لعددٍ من الساعات، وفي النهاية وَثَبَ عن الأرض بشعور حماسيٍّ مبتهِج. لقد حسم قراره: لا بدَّ من استعادة كل هذه الممتلكات؛ كما رسم خطته أيضًا التي شرع في تنفيذها على الفور. سار على عجلٍ عاقدًا عزمه على استغلال الفرصة الأولى التي ستلوح له مهما كانت بسيطةً لكسب أي قَدْرٍ من المال، حتى لو كانت هذه الفرصة البسيطة شيئًا حقيرًا، وعزم بشكل حاسمٍ على عدم إنفاق هذا المال؛ ولو كان بمقدوره، فلن ينفق ولو حتى فارذنج [قطعة نقدية إنجليزية قيمتها رُبع بنس] مما اكتسب. وكان أولَ ما اجتذب اهتمامه ركامٌ من الفحم الحجريِّ كان قد سقط خارج عرباتٍ للنقل على الرصيف أمام منزلٍ ما. قدَّم نفسه باعتباره شخصًا قد يتولَّى جرفه أو نقله

= يكتب تولستوي: «س.، رجل صريح وذكي، أخبرني كيف توقَّف عن الإيمان:

كان في السادسة والعشرين من العمر عندما أتى موعد النوم، ذات يوم، في أثناء رحلة صيد، وهيَّأ نفسه للصلاة وَفْقَ العادات التي تمسَّك بها منذ طفولته.

رقد أخوه، الذي كان يصطاد معه، فوق التبن، ونظر إليه. وعندما أنهى س. صلاته وتقلَّب لينام، قال الأخ: «هل لا تزال محافظًا على فعلِ هذا الشيء؟»، ولم يقل أكثر من ذلك. لكن منذ ذلك اليوم، والآن لأكثر من ٣٠ عامًا مضت، لم يُصَلِّ س. مرةً أخرى قطُّ؛ لم يعد يتناول القربان في الكنيسة، ولا حتى يذهب إليها. لم يكن كل هذا بسبب أنه قد أصبح على معرفةٍ بالقناعات التي تبنَّاها أخوه في ذلك الزمان والمكان، ولا بسبب قرارٍ جديدٍ اتخذه وصدَّقت عليه روحه؛ وإنما فقط لأن الكلمات التي نطق بها أخوه كانت كدفعةٍ خفيفة من إصبع لجدارٍ مائل يوشك أن يتهاوى تحت وطأة ثقله. لقد أرَتْه هذه الكلمات أن المكان الذي حَسِبَ أن الدين استقرَّ فيه بداخله كان فارغًا منذ وقتٍ طويل، وأن الكلمات التي ردَّدها، والتصليبات وحركات الانحناء التي قام بها في أثناء صلاته لم تكن سوى أفعالٍ من دون أي شعور جُوَّاني. وبمجرَّد أن أدرك عبثيتها، لم يعُد بقادرٍ على الاستمرار في فعلها». انظر:

Ma Confession, p. 8.

للمكان المحدَّد لوضعه، ووُظِّفَ لهذه المهمَّة. تلقَّى القليل من البنسات لعمله، وفي مواصلته لجزء التوفير المتضمَّن في خطته، طلب كميَّةً قليلةً من البقشيش تتمثَّل في لحمٍ ومشروبٍ أُعطيا له. ثم شرع في البحث بحرصٍ عن الشيء التالي الذي قد يصادفه، ونَفَّذَ الكثير من الأعمال غير مُبالٍ بالتعب عبر توظيفاتٍ حقيرة بأماكن مختلفة، ولفتراتٍ زمنية تطول وتقصر، بحرص وسواسيٍّ يتعلَّق بتجنُّب إنفاق بنسٍ واحدٍ قدر المستطاع. وكان سريعًا ما ينتهز كل فرصةٍ تُعينه على إسراع تحقيق مبتغاه، دون أخذ حقارة الوظيفة أو المظهر بعين الاعتبار. وبهذه الطريقة، وبعد وقتٍ معتَبر، اكتسب ما يكفي من المال ليشتري القليل من المواشي ليبيعها مرةً أخرى، وقد عانى كثيرًا لفهم قيمتها. وسريعًا، وبحذرٍ في آنٍ واحد، حَوَّلَ مكاسبه الأولى إلى فوائد، وحافظ على شُحِّه المتطرِّف دون أدنى انحراف عن خطته؛ وبالتالي مضى قُدُمًا - في تطوُّر ملحوظٍ - نحو صفقاتٍ أكبر وثروة ابتدائيَّة. لم أسمع عن بقية مسار حياته أو لعلِّي نسيته؛ لكن كانت النتيجة النهائية لمساعيه أنه استعاد ما هو أكثر من ممتلكاته المفقودة، ومات بخيلًا مؤكدًا، تبلغ ثروته ستين ألف جنيه»[١٨].

---

(١٨) Op. cit., Letter III., abridged.

وأضيف وثيقة أخرى حصلت عليها، وهي تمثِّل - بطريقة جليَّة - نوعًا شائعًا - على الأرجح - من التحوُّل، يمكن تسميته بالوقوع خارج الحب كنقيض لـ«الوقوع في الحب». وكثيرًا ما يماثل الوقوع في الحب هذا النوع من التحوُّل، وأعني عملية تحضير لا - واعٍ غالبًا ما تسبق يقظة مفاجئة على حقيقة أن ما حدث من أذى لم يعد قابلًا للإصلاح. إن أسلوب السرد العفوي والسلس لهذه المروية يمنحها مصداقيةً غنيةً عن التأكيد:

«في ذلك الوقت، مررت لمدة سنتين بتجربة سيئة للغاية كادت أن تقودني إلى الجنون. لقد وقعت في غرام فتاة كانت رغم صغر سنِّها تمتلك دلالًا جعلها كالقطَّة. وحينما أعيد النظر إليها الآن أكرهها، وأتساءل كيف انحدرت إلى هذا المستوى الدنيء حتى أتأثر بمفاتنها لهذه الدرجة. وسقطت ضحية لحمَّى عادية، ولم أستطع التفكير في شيء آخر؛ فكلما كنت بمفردي، كنت أتصور كل ما يجذبني فيها، وقضيت أغلب الوقت، الذي كان من المفترض أن أعمل فيه، في استرجاع لقاءاتنا السابقة وتخيُّل محادثاتنا المستقبلية. كانت جميلةً للغاية، وبهيجةً، وظريفةً لأقصى مدى، وكانت مسرورةً للغاية بإعجابي بها. لم تكن لتمنحني إجابةً محدَّدة بنعم أو لا، وكان الأمر المريب هو أنه بينما كنت أسعى لطلب يدها، كنت أعرف بيني وبين نفسي طوال الوقت أنها لا تصلح زوجة لي، وأنها لن تقول نعم أبدًا. ورغم أننا تناولنا وجباتنا لمدة عام في النُّزُل نفسه كي أراها باستمرار وحميميَّة، لزم أن تكون علاقاتنا سريَّةً، وجعلتني هذه الحقيقة بالإضافة إلى غيرتي من رجلٍ آخر من معجبيها، فضلًا عن ضميري الذي احتقرني لضعفي الذي لم أقدر على التحكُّم فيه - عصبيًّا ومؤرقًا للغاية، لدرجة جعلتني أفكِّر في أنني سأصير مجنونًا. أتفهَّم كل الشباب الذين يقتلون حبيباتهم، وكثيرًا ما تظهر مثل هذه الأخبار في الجرائد. ومع ذلك، أحببتها بشغف، ولقد استحقَّت ذلك من جوانب عديدة. =

دعوني أنصرف الآن إلى النوع الذي يهمنا على نحوٍ مباشرٍ من حالات التَّحَوُّل، أقصد الحالات الدينيَّة. وإليكم واحدة من أبسط نوعٍ ممكن، تتعلَّق بتحوُّل دينيٍّ تجاه الدين النَّسَقي للعقليَّة ـ الصحيَّة، وهو تحوُّلٌ دينيٌّ لرجلٍ من المؤكَّد أنه انتمى لنوع العقليَّة ـ الصحيَّة بشكل فطريٍّ. وتُظهر هذه الحالةُ أنه عندما تكون الثمرة ناضجةً، ستتكفَّل لمسة واحدة بإيقاعها.

يروي الأستاذ هوراس فليتشر Horace Fletcher (١٨٤٩ ـ ١٩١٩)، في كتابه الصغير المُسمى بـ Menticulture[١٩]، أن صديقًا له كان يتحدَّث معه عن ضبط النفس الذي يكتسبه اليابانيون عبر ممارستهم للانضباط البوذي، فقال: «يجب عليك أولًا التخلُّص من الغضب والقلق». لكنني قلت: «هل هذا

= ولكن الغريب في الأمر هو الطريقة المفاجئة وغير المُتَوَقَّعة التي توقَّف بها كلُّ شيء. كنت ذاهبًا لعملي بعد تناول وجبة الإفطار ذات صباح، أفكِّر كالعادة فيها وفي بؤسي، عندما بدا كما لو أن قوةً من خارجي استحوذت عليَّ، ووجدت نفسي أعود مهرولًا إلى غرفتي حيث تخلَّصت على الفور من كل أشيائها وآثارها التي امتلكتها، وكان منها بعض شَعْرِها، وكل رسائلها وتدويناتها، وصورتها الملتقطة بتقنية أمبروتيب Ambrotypes على الزجاج [وهي صورة مجهزة عن طريق وضع سلبية زجاجية على خلفية معتمة حتى يمكن مشاهدة محتوياتها بالتفصيل]. أشعلت النار في الرسائل، وسحقت الصورة تحت كعبي في حالةٍ من الابتهاج الشرس بالانتقام والعقوبة. والآن عزفت عنها واحتقرتها تمامًا؛ وفيما يتعلَّق بي، شعرت بثقل المرض ينزاح عني فجأةً. كانت هذه النهاية. لم أكلمها أو أكتب إليها في السنوات التالية قطُّ، ولم أفكِّر بحبٍّ ولو للحظة واحدة في تلك التي ملأت قلبي لشهور عدَّة. في الحقيقة، لقد كرهت ذكراها على الدوام رغم رؤيتي للتمادي الذي قمت به في هذا الاتجاه دون ضرورة. على أية حال، منذ هذا الصباح السعيد فصاعدًا استعدت حيازة روحي كما يليق بها، ولم أقع منذ ذلك الحين في فخ مماثل قطُّ».

تبدو لي هذه الحالة مثالًا واضحًا بشكل استثنائيٍّ على وجود مستويين مختلفين من الشخصية، غير متسقين في إملاءاتهما؛ لكنهما متوازنان تمامًا في مقابل بعضهما البعض ولفترة طويلة بما يكفي لملء حياة المرء بالتنافر وعدم الرضا. في النهاية، وليس بالتدريج، وإنما عبر أزمة مفاجئة، يُحسم التوازن غير المستقر، ويحدث هذا الأمر بشكل لا يمكن توقُّعه بحيث يتبدى كما لو أن «قوة خارجية ما استحوذت على المرء»، بتعبير الكاتب.

يقدِّم لنا البروفيسور ستاربَك، في كتابه «سيكولوجيا الدين» Psychology of Religion صفحة ١٤١، حالةً شبيهةً ولكن معاكسة، حيث تحولت حالة كراهية فجأة إلى النقيض، إلى الحب. ولتقارن مع الأمثلة المثيرة للفضول، التي قدمها في الصفحات ١٣٧ ـ ١٤٤، والمتعلِّقة بتبدُّلات مفاجئة لا ـ دينيَّة في العادات أو الطبائع. ويبدو أنه محقٌّ في تصويره لكل هذه التغيُّرات المفاجئة على أنها ناتجةٌ عن وظائف مخبَّأة خاصَّة، تتطوَّر بشكلٍ لا ـ واعٍ حتى تصبح جاهزةً للقيام بدور مُسيطر عندما تقتحم الحياة الواعية. وحينما نتناول مسألة «التَّحوُّل الديني» المفاجئ، سأستفيد قدر وسعي من فرضية الحضانة اللا ـ واعية هذه.

(١٩) وهو مصطلح قديم يشير إلى تربية العقل وتثقيفه. (المترجمان)

الأمر ممكن؟»، ردَّ: «نعم، إنه لأمرٌ ممكن عند اليابانيين، وينبغي أن يكون ممكنًا لنا أيضًا».

في طريق عودتي لم أتمكَّن من التفكير في شيءٍ سوى كلمة «التخلُّص، التخلُّص»؛ ولا بدَّ أن الفكرة استمرت في الاستحواذ عليَّ خلال ساعات نومي؛ وذلك بما أنها أول فكرة تبادرت إلى ذهني عندما استيقظت، وككشفٍ عبَّر عن نفسه في شكل استدلال: «لو أنه من الممكن التخلُّص من الغضب والقلق، فلماذا يكون من الضروري امتلاكهما بالأساس؟» شعرت بقوة الحجَّة، وفي التَّوِّ قبلت الاستدلال. لقد اكتشف الطفل قدرته على السير، ولن يقبل بمذلَّة الزحف بعد الآن.

في اللحظة التي أدركتُ فيها أن بُقَعَ القلق والغضب السرطانيَّة هذه يمكن إزالتها، غادَرَتْني. وباكتشاف ضعفهما طُردا كما تُطرَد الأرواح الشريرة. منذ ذلك الوقت صار للحياة وَجْهٌ مختلف تمامًا.

وعلى الرغم من أنه في تلك اللحظة صارت إمكانية ومرغوبية التَّحَرُّر من المشاعر الكئيبة أمرًا واقعًا بالنسبة إليَّ، فإنني احتجت لبضعة شهور حتى أشعر بأمان تامٍّ في موقعي الجديد بالحياة؛ فقد حلَّت بي مناسبات القلق والغضب مرارًا وتكرارًا فيما بعد، إلا أنني لم أعد قادرًا على الشعور بها بأدنى درجة، ولم أعد أتهيَّبها أو أحاول صَدَّها عني، وإنني لمندهشٌ من طاقة عقلي وحيويته المتزايدة؛ مندهش من قوتي لمجابهة المواقف من كل الأنواع، ومن نزوعي لحُبِّ كل شيء وتقديره.

حدث وأن سافرت لأكثر من عشرة آلاف ميلٍ عبر السكك الحديديَّة منذ ذلك الصباح. ولقد التقيتُ بنفس حامل الحقائب، والمُحصِّل، ونادل الفندق، والبائع المتجول، ومسؤول الحجوزات، وسائق سيارة الأجرة، وآخرين كانوا قبل ذلك مصدرًا لإزعاجي ومضايقتي؛ لكنني لا أذكر أنهم ارتكبوا أيَّ فعل فَظٍّ بحقي. لقد استحال العالَم بأجمعه ـ فجأةً ـ خيِّرًا بالنسبة إليَّ. لقد أصبحتُ ـ إذا جاز التعبير ـ مستقبِلًا لأشعة الخير فقط.

بمقدوري سرد الكثير من التجارب التي تثبت تحقُّق وضع جديد تمامًا لحالتي العقليَّة؛ لكنَّ مثالًا واحدًا سيفي بالغرض: من دون أدنى شعور بالانزعاج أو نفاد الصبر، راقبت قطارًا ـ كنت قد خططت لركوبِهِ بقدرٍ كبيرٍ

من الترقُّب المتحرق واللذيذ ـ وهو يتحرك خارجًا من دوني من المحطة؛ وذلك لأن حقائبي لم تصل بعدُ. جاء حامل الحقائب الذي يعمل بالفندق مهرولًا وهو يلهث داخل المحطة بينما كان القطار يختفي عن الأنظار. وعندما رآني، بدا كأنه يخشى أن أقرعه، وأخذ يخبرني عن احتجازه في شارعٍ مزدحم وعدم قدرته على الخروج منه. وعندما أنهى كلامه، قلت له: (لا يهمُّ علىَ الإطلاق، لم يكن بمقدورك فعل شيء؛ لذا سنحاول مرةً أخرى غدًا. تفضَّل أتعابك، وآسف لأنك مررت بكل هذه المشاكل لتتحصَّل عليها). كانت نظرة الاندهاش البادية على وجهه ممتلئةً بالبهجة لدرجة أنها عَوَّضتني ـ على الفور ـ عن عدم لحاقي بالقطار. في اليوم التالي، لم يقبل سنتًا لقاء الخدمة التي قدَّمها لي، وصرتُ أنا وهو أصدقاء مدى الحياة.

في أثناء الأسابيع الأولى من تجربتي كنت متأهبًا فقط ضد القلق والغضب؛ لكن في الأثناء لاحظتُ غياب المشاعر الكئيبة والقميئة، بدأت في تتبُّع علاقات نشوئها حتى اقتنعت بأنها جميعًا ناميةٌ من الجذرين اللذين حدَّدتهما: القلق والغضب. لقد شعرت بالحرية لفترة طويلة الآن بحيث أكون متأكدًا من تلبُّسي بها، ولم أعد قادرًا على إيواء أيٍّ من المؤثرات الكئيبة والسارقة للبهجة التي عهدتها من قبل باعتبارها موروثًا إنسانيًّا أكثر من قدرة رجلٍ متأنِّق على التَّقَلُّب طوعًا في بالوعةٍ قذرة.

ليس لديّ أدنى شكّ في أن المسيحية النقية والبوذية النقية والعلوم النفسية وكل الأديان تعلِّم في الأساس ما كان اكتشافًا بالنسبة إليَّ؛ لكن أيًّا منها لم يقل إن القلق والغضب يمكن محوهما بطريقةٍ بسيطة وميسورة. في لحظةٍ ما تساءلت: هل من الممكن لهذا المحو أن يُفضي إلى عدم الاكتراث والكسل. في تجربتي، كان العكس هو الحاصل. أشعر برغبةٍ عارمة في فعل شيءٍ مفيد لدرجة أن الأمر بدا كما لو أنني عُدت صبيًّا مرةً أخرى وعادت إليَّ طاقةُ اللعب. ويمكنني أن أقاتل باليُسْرِ نفسه الذي اعتدت عليه من قبل (وربما أفضل) لو أن هناك مناسبةً لذلك؛ فمحو الغضب والقلق لا يجعل المرء جبانًا. ولا يمكنه فعل ذلك، بما أن الخوف هو أحد الأشياء التي مُحِيَتْ أيضًا. وألاحظ أيضًا غياب الخجل عني عندما أخاطب أيَّ جمهور. عندما كنت صبيًّا، كنت واقفًا تحت شجرة فصعقها البرق، وتلقيت صدمةً لم أتجاوز آثارها حتى فضضتُ شراكتي مع القلق. ومنذ ذلك الحين، لاقيت

البرق والرعد في ظروفٍ كان من شأنها سابقًا أن تصيبني باكتئابٍ وضيقٍ شديد؛ ولكنني لم أشعر بأدنى أثر من كآبة أو ضيق. ولقد طرأ تغُيِّر كبير الأثر على الدهشة كذلك؛ إذ صار المرء أقلَّ عرضةً للذهول من جراء المناظر أو أشكال الضوضاء غير المتوقَّعة.

وبقدر ما يهمني شخصيًّا، لا أشغل نفسي في الوقت الحاضر بما قد تكونه نتائج حالة التحرُّر هذه. لا يساورني شكٌّ في أن الصحَّة التامَّة التي يرمي إليها العلم المسيحي قد تكون إحدى النتائج الممكنة؛ وذلك لأنني ألحظ تحسنًا ملحوظًا في الطريقة التي تؤدي بها بطني وظيفتها في هضم الطعام الذي أدفعه إليها، وأنا متأكِّد أنها تعمل على أنغام الموسيقى بشكلٍ أفضل من عملها تحت وطأة جبينٍ مقطَّب. ولن أضيع وقتي الثمين في صياغة فكرةٍ تتعلَّق بوجود مستقبليٍّ أو جنَّة مستقبليَّة؛ فللجنَّة التي أملكها بداخلي جاذبيةٌ تعادل جاذبية أي جنَّة موعودة أو أي جنَّة يمكنني تصوُّرها؛ وأنا مستعدٌّ لأن أدع تطوُّر حالتي يأخذ مجراه، شريطة ألَّا يؤدي الغضب والقلق دورًا في تضليله»[٢٠].

اعتاد الطبُ القديم التحدُّث عن طريقتين يمكن للمرء من خلالهما التعافي من مرضٍ أَلَمَّ بجسده: الأولى هي الشفاء التدريجي وتُسمَّى lysis، أما الثانية فهي الشفاء المباغت وتُسمَّى crisis. وعلى المنوال نفسه، يمكن القول بأن ثمَّة طريقتين في المجال الروحي يمكن لعملية التوحيد unification الجُوَّاني الحدوث عبر إحداهما: واحدة تدريجيَّة، والأخرى مفاجئة مباغتة. يمكن لتولستوي وبونيان أن يقدِّما لنا - مرةً أخرى - مثالَيْن على الطريقة التدريجيَّة، رغم أنه يجب الإقرار من البداية بصعوبة تتبُّع تقلُّبات قلوب الآخرين، ويشعر المرء أن كلماتهم لا تكشف عن كامل سرِّها.

ومهما يَكُنِ الأمر، يبدو أن تولستوي في تساؤله الذي لا ينتهي قد وصل تدريجيًّا إلى تبصُّرٍ تلو الآخر؛ ففي بادئ الأمر أدرك أن قناعته بانعدام معنى الحياة لم تأخذ في اعتبارها إلا حياته المتناهية فحسب. فقد كان يبحث عن قيمة حدٍّ رياضيٍّ متناهٍ في ضوء حدٍّ آخر متناهٍ أيضًا، وبالتالي لا

---

(٢٠) H. Fletcher: Menticulture,or the A - B - C of True Living, New York and Chicago,1899, pp. 26-36, abridged.

يمكن أن تكون النتيجة إلا إحدى المعادلات غير المعيَّنة في مجال الرياضيات والتي تنتهي بأن ٠ = ٠. لكن، هذا أقصى مدى يمكن للعقل المفكِّر أن يبلغه بنفسه، ما لم تتولَّ عاطفة غير عقلانيَّة أو إيمان إحضار اللا ـ نهائي للمعادلة. فليؤمن باللا ـ نهائي كما يفعل عموم الناس، وستصبح الحياة ممكنةً مرةً أخرى.

يقول تولستوي: «فمنذ وُجِدَت البشرية، وحيثما وُجِدَت الحياة؛ وُجِدَ الإيمان الذي يجعل الحياة ممكنةً. إن الإيمان هو معنى الحياة، وبفضله لا يدمِّر الإنسان نفسه، وإنما يمضي في العيش. إنه القوة التي نحيا بها. إن لم يعتقد الإنسان أنه لا بدَّ أن يحيا من أجل شيء ما، فلن يحيا على الإطلاق. إن أفكارًا كإله لا ـ نهائي، وألوهية الروح، واتحاد أفعال الإنسان مع الله؛ أفكارٌ مشغولة بعناية دقيقة في الأعماق السريَّة اللا ـ نهائيَّة في فكر الإنسان. إنها أفكار من دونها لن توجد حياة، من دونها لم أكن لأوجَد أنا نفسي. بدأت أرى أنه ليس لي حقٌّ في الاعتماد على استدلالي الفردي وإهمال هذه الإجابات التي يطرحها الإيمان؛ وذلك لأنها الإجاباتُ الوحيدة على السؤال.

لكن كيف نؤمن كما يؤمن عامَّة الناس، وهم مغموسون في أكثر الخرافات فظاعة؟ ذلك الأمر مستحيل. لكن انظروا لحيواتهم! حيواتهم! إنها عادية! إنها سعيدة! إنها جوابٌ على السؤال!».

ورويدًا رويدًا، وصل تولستوي للقناعة الراسخة ـ يقول إن الأمر استغرق منه عامين للوصول إليها ـ بأن مشكلته لم تكن مع الحياة بشكلٍ عام، ولا مع الحياة العادية كما يحياها عامة الناس؛ وإنما كانت مشكلته مع حياة الطبقات العليا من المفكِّرين والفنانين، وهي الحياة التي عاشها دومًا ـ الحياة الفكرية، حياة تقليدية، حياة الاصطناع، والطموح الشخصي. لقد كان يحيا بشكل خاطئ ويلزم التغيير. أن يحيا الإنسان لتلبية احتياجات بقائه الأساسية، أن ينبذ الأكاذيب والأباطيل، أن يزيل من على كاهله ثقل الرغبات الشائعة غير الضرورية، أن يكون بسيطًا، أن يؤمن بالله؛ هنا تكْمُن السعادةُ مرةً أخرى.

يقول: «أتذكَّر أحد الأيام الأولى من الربيع، حيث كنت وحدي في

الغابة، أُعير أذني للأصوات الغامضة الصادرة عن أشجارها. أنصَتُّ، وعاد تفكيري إلى ما شغله لمدة ثلاث سنوات: البحث عن الله. لكن فكرة الله نفسها ـ قلت لنفسي ـ كيف وصلت إليها من الأساس؟

ومرة أخرى، مع هذه الأفكار، برزت بداخلي تطلُّعات سارة تجاه الحياة. لقد استيقظ كل شيء بداخلي وأضحى ذا معنى... لماذا أنظر لما هو أبعد من ذلك؟ تساءل صوتٌ جُوَّاني. إنه هناك: هو، الذي من دونه لا يستطيع أيُّ شخص أن يحيا. أن نُقِرَّ بوجود الله وأن نحيا، هما شيء واحد .الله هو ما تكونه الحياة. حسنًا، إذن! فلتحيا، اسْعَ إلى الله، ولن تكون هناك حياة من دونه...

بعد ذلك، اتضحت الأشياء بداخلي وحولي بشكل أفضل من ذي قبل، ولم يخمد النور بالكليَّة قَطُّ. لقد أُنْقِذْت من الإقدام على الانتحار. ولا يمكنني الإخبار عن كيفية أو وقت حدوث التغيير. لكن كما عُطلت قوة الحياة بداخلي تدريجيًّا وبشكل غير ملحوظ، وكما وصلت لفراش موتي الأخلاقي؛ عادت طاقة الحياة لي مرةً أخرى تدريجيًّا وبشكل غير ملحوظ. والغريب أن هذه الطاقة التي عادت لم تَكُن شيئًا جديدًا. لقد كانت هي قوة إيماني اليافعة القديمة، اعتقادي بأن الغرض الوحيد لحياتي هو أن أصير **أفضل**. لقد هجرتُ حياة العالَم التقليدي، ورأيت أنها ليست بحياة، وإنما محاكاة ساخرة للحياة، تعيقنا كمالياتها الفائضة عن الحاجة إلى فهم الحياة». وفي عقب ذلك عاش تولستوي حياةَ الفلاحين بسرور، وشعر بأنه على صوابٍ وسعيد أو على الأقل كان نسبيًّا كذلك منذ ذلك الحين[٢١].

وكما فسرتُ سوداويته ـ آنفًا ـ على أنها لم تكن مجرَّد فساد عَرَضيٍّ في أخلاطه[٢٢]، رغم أنها كانت كذلك أيضًا بلا شكٍّ. فقد كان من المنطقي أن تُستدعى السوداويَّة بسبب الصدام بين طبيعته الجُوَّانيَّة ونشاطاته وأهدافه البرَّانيَّة. ورغم كونه فنانًا أديبًا، فإن تولستوي كان واحدًا من الرجال

---

(٢١) لقد لخَّصتُ كلمات تولستوي إلى حدٍّ كبير في ترجمتي.

(٢٢) الأخلاط الأربعة ـ في الطب القديم ـ هي: الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء. وكانت تُعزى السوداويَّة إلى ازدياد نسبة السوداء في الجسد، ومن هنا تسمية هذا الضرب من الكآبة والحزن الشديد بالسوداويَّة التي تعرف أيضًا بالميلانكوليا، والتي هي نوع فرعي من أنواع الاكتئاب (melancholic depression) بحسب التصنيفات الطب ـ نفسيَّة الحديثة. (المراجع)

البدائيين الأشداء، الذين لا ترضيهم أبدًا أشكال الإفراط الزائد عن الحاجة والنفاق والجشع والتعقيد والقسوة التي تزخر بها حضارتنا المؤدبة، والذين يرون أن أصدق الأشياء وأحقَّها كامنةٌ في أكثر الأشياء طبيعيةً وبساطةً. لقد كان شفاء تولستوي في تنظيم روحه، واكتشاف مسكنها وندائها الباطني الأصليَّين، والهروب من الباطل إلى ما كانت طرق الحقيقة بالنسبة إليه. لقد كانت حالته هي حالة طبيعة غير متجانسة تجد ـ ببطء وتثاقل ـ وحدتها وتوازنها. ورغم أن الكثيرين منَّا لا يستطيعون تقليد تولستوي، ربما لأننا لا نمتلك ما يكفي من النخاع الإنساني الأصلي في عظامنا، فإن معظمنا قد يشعر ـ على الأقل ـ بأنه قد يكون من الأفضل لنا لو استطعنا فعل ذلك.

أما تعافي بونيان فيبدو أنه قد تمَّ على نحوٍ أبطأ من تعافي تولستوي. إذ ظلَّ لعدَّة سنواتٍ مهجوسًا بنصوصٍ من الكتاب المقدَّس، وكانت حالته المِزاجية تتحسَّن حينًا وتسوء حينًا آخر، بالتناوب؛ لكنه أصبح في النهاية مسكونًا بارتياحٍ لا ينفك يتنامى متولِّدًا عن إيمانه بتحقُّق خلاصه من خلال دم المسيح المسفوك.

يقول: «يحلُّ عليَّ السلام ويزول عشرين مرةً في اليوم الواحد؛ السكينة الآن، ثم سريعًا الانزعاج؛ السلام الآن وقبل أن أتمكَّن من قطع فرسخٍ واحدٍ يمتلئ قلبي بأقصى ما يمكنه تحمُّله من الشعور بالخوف والذنب». وحينما كان يفهم نصًّا جيدًا يقول: «أعطاني هذا النصُّ تشجيعًا طيبًا لمدة ساعتين أو ثلاث»؛ أو يقول: «كان يومًا جيدًا لي، أتمنى ألا أنساه»؛ أو: «كان مَجْدُ هذه الكلمات ذا وطأةٍ شديدة عليَّ لدرجة أنني كنت على وشك الإغماء وأنا جالس؛ لكن ليس من فرط الأسى والضيق، وإنما من فرط الحبور والسلام»؛ أو: «لقد استملك هذا النَّصُّ روحي؛ جلب معه النور، وأمر كل هذه الأفكار الصاخبة في قلبي بالصمت، تلك التي اعتادت قبل ذلك ـ ككلاب الجحيم التي لا سيد لها ـ أن تزأر وتجأر وتصدر ضوضاء بشعة بداخلي. وهو ما أظهر لي أن يسوع المسيح لم يتخلَّ عن روحي ولم يتركها».

وتتراكم هذه الدورات حتى يكتب: «والآن لا يبقى سوى الجزء الأخير من العاصفة، لقد مضى الرعد بعيدًا، فقط تبقَّت بضع قطرات ستتساقط عليَّ

من حينٍ لآخر»؛ ويقول أخيرًا: «والآن تهاوت السلاسل عن قدمي بالفعل؛ لقد أُعْتِقْتُ من آلامي ومساميري، ولقد فرَّت إغواءاتي كذلك؛ ومنذ ذلك الوقت، كفَّت نصوص الله المقدَّسة المروعة عن إزعاجي؛ والآن عدتُ إلى منزلي لأبتهج بفضل الله ومحبته... الآن بإمكاني رؤية نفسي في الجنَّة والأرض في آنٍ واحد؛ في الجنَّة بفضل يسوعي، وقائدي، واستقامتي، لكني لا أزال أعيش على الأرض بجسدي وشخصي... كان المسيح مسيحًا نفيسًا لروحي في تلك الليلة؛ بالكاد تمكَّنت من الرقاد في فراشي من فرط الابتهاج والسلام والانتصار الذين حلوا عليَّ عبر المسيح».

لقد أصبح بونيان خادمًا للإنجيل؛ وبغضِّ النظر عن طبيعته العُصابيَّة، وعن السنوات الاثنتي عشرة التي قضاها في السجن لعدم امتثاله للقانون الديني [الذي منعه من الوعظ]، صارت حياته ذات جدوى. إذ أصبح صانعًا للسلام، وفعَّالًا للخير، وأوصلت القصة الرمزيَّة الخالدةُ التي كتبها روحَ الصبر الدينيِّ إلى القلوب الإنجليزيَّة[٢٣].

لكن لا يمكن لبونيان وتولستوي أن يصبحا ممَّن أسميناهم بأصحاب العقليَّة ـ الصحيَّة. لقد تجرعا كثيرًا من كأس المرارة بحيث لا يسعهما نسيان مذاقه، وتنتمي رحلة خلاصهما إلى عالَم أعمق مرتين من عالمنا. لقد أدرك كلٌّ منهما خيرًا كان من شأنه أن يكسرَ نَصْلَ حزنه؛ لكن هذا الحزن ظلَّ موجودًا باعتباره مكوِّنًا ضئيلًا في قلب الإيمان الذي تغلَّب على هذا الحزن في المقام الأول. والحقيقة التي تهمُّنا هنا هي أنه قد كان بإمكانهم ـ في واقع الأمر ـ أن يجدوا **شيئًا ما** يتدفق في ثنايا وعيهم، وبالفعل وجدوه، واستطاعوا بواسطته التغلُّب على مثل هذا الحزن الشديد. ولقد أحسن تولستوي القول عندما وصف هذا الشيء بأنه ذلك الذي يحيا البشر به؛ وذلك لأنه كذلك بالفعل، إنه حافزٌ، ومثيرٌ، وإيمانٌ، وقوةٌ تعيد غرس الرغبة في الحياة، حتى في حالة الحضور الكليِّ للتصوُّرات الشريرة التي جعلت الحياة تبدو لا تُطاق حتى وقتٍ قريب. وذلك بما أن تصورات تولستوي عن الشر تبدو وكأنها لم تتغيَّر. تُظهره أعماله الأخيرة عنيدًا تجاه نظام القيم الرسمية ككلٍّ: وضاعة الحياة العصرية، وخبائث الإمبراطورية، وزيف

---

(٢٣) الكتاب الصادر عام ١٦٧٨ بعنوان «رحلة الحاج» The Pilgrim's Progress. (المترجمان)

الكنيسة، والاغترار التافه بالمهن، ومظاهر الحقارة والقسوة التي تصاحب النجاح العظيم، وكل جريمة مُفَخَّمَة ومؤسَّسة كاذبة أخرى في هذا العالَم؛ فبصبره على كل هذه الأشياء ومكابدته لها، رأى تجربته كما لو كانت خدمة أبديَّة للموت(٢٤).

كذلك يترك بونيان هذا العالَم للعدو.

يقول: «يتعيَّن عليَّ - بداية - إصدار حكم بالموت على كل ما يمكن تسميته - بحقٍّ - شيئًا دنيويًّا، وأن أعتبر نفسي، وزوجتي، وأبنائي، وصحتي، ومسراتي، وكل شيء - موتى بالنسبة إليَّ، وأن أعتبر نفسي ميتًا بالنسبة إليهم، وأن أثق في الله عبر المسيح؛ كلمسِ العالَم الآتي، وكلمسِ هذا العالَم؛ وأن أعتبر القبر مسكني، وأتخذ من الظلمة فراشًا لي، وأن أقول للتفسُّخ أنت أبي وللدود أَنت أُمي وأختي(٢٥). . . في أغلب الأحيان، كان هجر زوجتي وأبنائي المساكين بالنسبة إليَّ كانتزاع اللحم من عظامي، بالأخص طفلي الأعمى الأقرب لقلبي من الكلِّ. فكَّرت في حاله، هذا الطفل المسكين؛ أي: حزن من المحتمل أن يكون من نصيبك في هذا العالَم! يجب أن تُهزَم، وأن تتوسَّل، وأن تعاني من الجوع، والبرد، والعُرْي، وألفًا من المصائب، رغم أنني لا أستطيع تحمُّل هبوب الريح عليك. لكن يجب عليَّ المجازفة بكم جميعًا في سبيل الله، رغم أن تركي لكم يؤلمني حتى النخاع»(٢٦).

«العزيمة»(٢٧) موجودة إذن؛ لكن يبدو أن الفيضان الجارف للتحرُّر المُنْتَشي لم ينهمر قطُّ على روح جون بونيان المسكين.

---

(٢٤) خدمة الموت (العهد القديم) في مقابل خدمة الروح (العهد الجديد)، انظر: كورنثوس الثانية ٣: ٧؛ «لَكِنْ حَتَّى الخِدمَةُ الَّتِي كانَتْ مَقرُونَةً بِالمَوْتِ، كانَ لَها بَهاءٌ. وَهِيَ خِدمَةُ الشَّرِيعَةِ المَنقُوشَةِ بِحُرُوفٍ عَلَى حِجارَةٍ». (المترجمان)

(٢٥) قارن بسفر أيوب ١٧ : ١٣، ١٤. (المترجمان)

(٢٦) في اقتباساتي من بونيان، حذفت أجزاء محدَّدة تتوسَّط النصَّ.

(٢٧) يستخدم ويليام جيمس تعبير «hue of resolution» وهو مقتبَس من مسرحية هاملت Hamlet لشكسبير، على لسان هاملت في الفصل الثالث، المشهد الأول؛ إذ يقول:

Thus conscience does make cowards of us all And thus the native hue of resolution Is sicklied o'er with the pale cast of thought.

والمقصود هو أن فرط التفكير في القيام بفعلٍ ما (في قتل عمِّه هنا) من شأنه أن يقوِّض العزيمة =

أما بعد، فقد تكون هذه الأمثلة كافيةً لإحاطتنا علمًا ـ بشكل عامٍّ ـ بالظاهرة التي تُسمَّى تقنيًّا بـ«التَّحَوُّل الديني Conversion»، والتي سأدعوكم في المحاضرة القادمة لدراسة خصائصها وملابساتها بشيءٍ من التفصيل.

= ويوهنها ويجعل المرء جبانًا؛ إن فرط التفكير يحوّل اللون الطبيعي للجرأة والعزم (الأحمر الناري) إلى لون الجبن والخوف والوهن (الأصفر الشاحب). وهكذا تُرجم هذا التعبير إلى العربية: «وفقدت عزائمنا لونها الطبيعي البراق» (هَملت «أمير دانمركة»، ترجمة محمد عوض محمد، دار المعارف، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ط٥، ٢٠١١، ص١٠٧)؛ «وما في العزم من لون أصيل يكتسي بصفرة عليلة من التوجس والقلق» (هاملت «أمير الدانمارك»، ترجمة وتقديم جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩، ص١٠٧)؛ «حتى يغيض لون عزمنا الفطري في أعماقنا». (مأساة هاملت «أمير الدنمرك»، ترجمها إلى العربية وكتب المقدمة والحواشي نظمًا محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤، ص٢٠٠)، ومن الملاحَظ أن ترجمة الأستاذ محمد عناني هي الأكثر دقَّةً. (المترجمان)

المحاضرة التاسعة

التَّحَوُّل الدينيُّ

أن تُحَوَّلَ دينيًا، أن تُجَدَّد، أن تنال النعمة، أن تختبر الدين، أن تبلغ اليقين؛ كلها عبارات تدلُّ على العملية، التدريجية أو المفاجئة، التي تغدو بواسطتها الذات المتشظِّية، المنقسمة على نفسها، الواعية بخطئها وتدنيها وتعاستها - ذاتًا متوحِّدَةً، واعية بصوابها وسموِّها وسعادتها، نتيجة لتَشَبُّثها الأقوى بالحقائق الدينيَّة. هذا - على الأقل - ما يدلُّ عليه التحوُّل الديني عامةً، سواء اعتقدنا بأن تدخلًا إلهيًا مباشرًا مطلوبٌ لإحداث تغيير معنويٍّ كهذا أم لا.

وقبل الشروع في دراسة مفصلة لهذه العملية، دعوني أنعش فهمنا لتعريف التحوُّل الديني بمثالٍ ملموسٍ. وأختار الحالة العجيبة لرجل أُمِّي، وهو ستيفين هـ. برادلي Stephen H. Bradley، الذي وردت تجربته في كُتَيِّب أمريكي نادر[1].

وأختار هذه الحالة؛ لأنها توضِّح كيف يمكن للمرء أن يجد في هذه التبدُّلات الجُوَّانية عمقًا غير متوقَّع تلو آخر، كما لو أن احتمالات الشخصيَّة ترقد مستعدَّة في سلسلةٍ من الطبقات، التي لا نمتلك عن وجودها أيَّة معرفة مسبقة.

اعتقد برادلي أن تحوُّله الديني قد اكتمل بالفعل في الرابعة عشرة من العمر. يقول:

«اعتقدت أنني رأيت المُخَلِّص في هيئة بشرية، لمدة ثانية واحدة في

---

(١) موجز حياة ستيفين هـ. برادلي، من عمر الخامسة حتى الرابعة والعشرين، ويتضمَّن تجربته المذهلة لقوة الروح القُدُس في الأمسية الثانية لشهر نوفمبر عام ١٨٢٩. ماديسون، كونيكتيكت، ١٨٣٠.

الغرفة، بذراعين ممدودتين، ويبدو كما لو أنه يقول لي: أقبل عليَّ. في اليوم التالي ارتعشتُ من فرط البهجة؛ وبعد ذلك بقليل، كانت سعادتي عظيمةً لدرجة أنني تمنيت الموت؛ لم يَعُد لهذا العالَم مكان في عواطفي كما عهدته، وبدا كل يوم جليلًا بالنسبة إليَّ تمامًا كيوم السَّبْت المقدَّس. تملَّكتني رغبة مُتَّقِدة بأن تشعر البشرية جمعاء بما شعرت به؛ رغبة في أن يحبَّ جميع البشر الله حبًّا جمًّا. قبل ذلك الوقت كنت أنانيًّا للغاية، وأرى نفسي من الأبرار؛ لكنني الآن أشتهي الرخاء لكل البشرية، ويمكنني مسامحة ألَدّ أعدائي بقلبٍ صادق، وأحسستُ كما لو أنه يجب عليَّ أن أكون مستعدًّا لتحمُّل تهكُّمات أي شخصٍ وسخرياته مني، وأن أعاني من أي شيء في سبيل الله، لعلي أكون وسيلةً في يديه، لهداية روحٍ واحدة».

بعد تسع سنوات، في عام ١٨٢٩، سمع السيد برادلي عن أن صحوةً دينيةً قد بدأت في الحيِّ الذي يسكن فيه. يقول: «يأتيني الكثير من الشباب المتحوِّلين دينيًّا عندما نكون في اجتماعٍ ليسألوني عمَّا إذا كنت أعتنق دينًا ما، وكانت إجابتي بشكل عامٍّ: أتمنى لَو أنني أعتنق دينًا. ولم يبدُ أن هذه الإجابة ترضيهم؛ فلقد قالوا إنهم **يعرفون أنهم** يعتنقون دينًا. فطلبت منهم أن يُصَلّوا من أجلي، وفكَّرت بيني وبين نفسي: لو أنني لا أعتنق دينًا الآن، بعد أن قضيت وقتًا طويلًا من الاجتهاد لأكون مسيحيًّا، فقد آن أوان ذلك، وتمنَّيتُ لو أن صلواتهم استُجيبت نيابةً عني.

وفي أحد أيام السبت، ذهبتُ لأستمع للميثودي في الأكاديمية. لقد تحدَّث عن فاتحة يوم الحساب، وشرحها بأسلوبٍ جليلٍ ورهيبٍ لم أسمع مثله قطُّ. حتى إن مشهد هذا اليوم بدا وكأنه يحدث فعليًّا أمامي، وبهذا استيقظت كلُّ قوى عقلي لدرجة أنني - مثل فليكس Felix - ارتعدت بشكل لا إرادي وأنا جالس على المقعد، رغم أنني لم أشعر بشيء في قلبي. مساء اليوم التالي ذهبت لأستمع له مرةً أخرى. واستشهد بنصٍّ من سفر الرؤيا: «وَرَأَيْتُ الأَمْوَاتَ، كِبَارًا وَصِغَارًا، وَاقِفِينَ أمام الله»[٢]. ورسم بالكلمات أهوال ذلك اليوم بأسلوبٍ يذيب القلوب ولو كانت من حجر. عندما أنهى خطابه، استدار رجل هَرِمٍ لي وقال: «هذا ما أسميه بالوعظ». كنت أوافقه

(٢) سفر الرؤيا ٢٠: ١٢. (المترجمان)

الرأي؛ لكن مشاعري لم تتأثَّر بما قاله، ولم أتمتَّع بالدين، لكنني أعتقد أنه قد فعل.

وسأسرد الآن تجربتي لقوة الروح القُدُس التي خضتها في الليلة نفسها. ولو أن شخصًا أخبرني قبل هذه الليلة أنني قد أختبر قوة الروح القُدُس بهذا الأسلوب نفسه، لم أكن لأصدِّقه، ولاعتقدت أنه موهومٌ. عدت للبيت مباشرةً عقب الاجتماع، وعندما وصلت تساءلت عن الشيء الذي جعلني أشعر بهذا القدر من الغباء. استلقيت لأستريح عقب عودتي للمنزل، وشعرت بعدم اكتراثٍ لكل الأمور الدينيَّة حتى بدأت الروح القُدُس في العمل بداخلي، وقد شَرَعَ في ذلك تقريبًا بعد خمس دقائق وعلى النحو الآتي:

في البداية، شعرت فجأةً بخفقان قلبي السريع، وهو ما جعلني أعتقد بأن شيئًا ما قد يعييني؛ لكن ذلك لم يقلقني؛ لأنني لم أشعر بألم. ازداد خفقان قلبي، وهو الأمر الذي أقنعني بأن ذلك هو الروح القُدُس نظرًا للأثر الذي خلفه عليَّ. إذ بدأت أشعر أنني مبتهج وخاشع للغاية، مع إحساس بعدم الاستحقاق لم أختبر مثله قطُّ. لم أستطع منع نفسي من التحدُّث، وهو ما قمت به فعلًا، فقلت: ربِّي، لا أستحقُّ هذه السعادة، أو كلمات أخرى بالمعنى نفسه، بينما أفاض دفق (يشبه الهواء في ملمسه) على فمي وقلبي بشكل أكثر محسوسيةً من أي شيء أشربه بالفعل، واستمرَّ - بحسب مقدرتي على التقدير - لخمس دقائق أو أكثر، وبدا أنه هو سببُ خفقان قلبي بهذه الطريقة. لقد استحوذ على روحي تمامًا، وكنت واثقًا من أنني رغبت - في غَمْرَةِ كل ذلك - ألَّا يمنحني الربُّ سعادةً أكثر من التي حصلت عليها؛ لأنه بدا لي كما لو أنه ليس بوسعي أن أستوعب السعادة التي حصلت عليها بالفعل. بدا وكأن قلبي سينفلق، لكنه لم يتوقَّف عن الخفقان حتى شعرت أنني ممتلئ بمحبَّة الله وفضله بشكل لا يُوصف. وفي هذه الأثناء بينما كان يفعل فعله فيَّ، تساءلت: ماذا يمكن أن يعني ذلك؟ وفي التوِّ، في محاولةٍ من ذاكرتي للإجابة أصبحت صافيةً بشكل لا يوصف، وبدا لي كما لو أن العهد الجديد وُضِع أمامي مفتوحًا على الإصحاح الثامن من الرسالة إلى أهل رومية، وكما لو أن شموعًا مضيئة يمسكها أحدٌ لي لأقرأ الآيتين رقم ٢٦ و٢٧ منها، وقرأت هذه الكلمات: «كَذَلِكَ يُعِينُنا الرُّوحُ القُدُسُ أيضًا فِي ضَعفِنا، بِأنَّاتٍ لا يُعَبَّرُ عَنها بِالكَلامِ». وطول الوقت الذي كان يخفق فيه

قلبي بقوةٍ كنت أتأوه كشخص في بَلِيَّة، وهو ما كان أمرًا ليس من السهل إيقافه، رغم أنني لم أمر بأي ألم على الإطلاق، وأتى أخي من غرفته الأخرى التي كان نائمًا فيها وفتح باب الغرفة، وسألني عما إذا كنت أعاني من ألم الأسنان. أجبته بالنفي، وسألته أن يعود إلى فراشه. حاولت التوقُّف. ولكني لم أرد أن أنام، فقد كنت سعيدًا للغاية، وأخشى فقدان هذه اللحظة. وفكَّرت بيني وبين نفسي:

«روحي المريدة ستظل

في إطار كهذا»[٣]

وبينما جلست أفكِّر متأملًا بعد أن عاد خفقان قلبي لطبيعته، شاعرًا كما لو أن روحي قد امتلأت بالروح القُدُس، اعتقدتُ أنه ربما هناك ملائكة تطوف حول سريري. شعرت كما لو أنني أريد مخاطبتهم، وأخيرًا تحدثت قائلًا: «يا أيتها الملائكة العطوفة! كيف تهتمين بهذا القَدْرِ الكبير برخائنا، بينما نهتمُّ بقدرٍ ضئيلٍ برخائك». بعد ذلك، استطعت النوم بصعوبة؛ وعندما استيقظت في الصباح كانت أولى أفكاري: ماذا حدث لسعادتي؟ وشاعرًا بقَدْرٍ منها في قلبي، طلبت أكثر، ومُنِحَت لي بنفس مقدار سرعة تفكيري. ثم نهضت لأرتدي ثيابي، ووجدت أنني بالكاد أستطيع الوقوف. بدا لي كأن هناك جنَّةً صغيرة فوق الأرض. وأحسَّت روحي بارتقائها الكامل فوق مخاوف الموت كما لو أنني ذاهبٌ لأنام؛ وكطائرٍ في قفص، تملَّكتني رغبة بدت وكأنها رغبة الله، أن أتحرَّر من جسدي وأسكن مع المسيح، رغم رغبتي في العيش لأفعل الخير للآخرين، وأُنْذِر الخطاة ليتوبوا. توجهت للطابق السفلي جادًّا واجمًا كما لو كنت فقدت جميع أصدقائي، وفكَّرت بيني وبين نفسي في أنني لن أدع أبي وأمي يعرفان بالأمر حتى أنظر أولًا في العهد الجديد. ذهبت مباشرةً للرَّفِ وفتحته ونظرت في الإصحاح الثامن من الرسالة إلى أهل رومية، وكادت كلُّ آية تنطق وتؤكِّد أنها كلمة الله، وبدا كما لو أن كل أحاسيسي تجاوبت مع معنى الآيات. عندها، أخبرت أبي وأمي بالأمر، وظننت أنهما سيدركان أن الصوت الذي يسمعانه حينما أتحدَّث ليس

---

(٣) مقطع من نشيد ديني بعنوان «Welcome, Sweet Day of Rest» للاهوتي إسحاق واطس Isaac Watts (١٦٧٤ ـ ١٧٤٨). (المترجمان)

صوتي الخاص؛ لأن الأمر بدا كذلك لي فعليًا. بدا خطابي واقعًا بالكامل تحت سيطرة الروح القُدس بداخلي؛ ولا أعني أن الكلمات التي تحدثت بها لم تكن كلماتي، وذلك لأنها كانت كلماتي. شعرت بأنني متأثِّرٌ بشكل يُشْبه تأثُّر الرسل بيوم الخمسين[٤] (باستثناء امتلاك قوة تخول لي منح هذا الأثر للآخرين، وأن أفعل ما فعلوه). بعد الإفطار، تجوَّلت لأتحدَّث مع الجيران عن الدين، وهي مهمَّة لم يكن من الممكن توظيفي للقيام بها قبل ذلك، ونزولًا على رغبتهم صليت معهم رغم أنني لم أُصَلِّ علانيةً من قبل قَطُّ.

أشعر الآن أنني قمتُ بواجبي وقلت الحقيقة، وآمل - ببركةٍ من الله - أن تكون رسالتي هذه ذات فائدة لكل من سيقرأها. لقد أوفى الربُّ بوعده وأرسل الروح القُدُس لتَحِلَّ في قلوبنا، أو في قلبي أنا على الأقل، وأتحدى الآن كل الربوبيين والملحدين في العالم ليزعزعوا إيماني بالمسيح».

كفانا حديثًا عن السيد برادلي وتحوُّله الديني، فليس لدينا أية معلوماتٍ عن تأثير تلك التجربة في حياته اللاحقة. ولننتقل الآن إلى استعراضٍ أدقَّ للعوامل المكوِّنة لعملية التحوُّل الديني.

لو أنك فتحت على الفصل المخصَّص للارتباط Association في أيٍّ من كتب علم النفس، فستقرأ أن أفكار الإنسان ومقاصده وأغراضه تشكِّل

---

(٤) يوم الخمسين: يُسمَّى أيضًا أحد العنصرة أو الأحد السابع بعد الفصح Whitsunday، وأتت تسمية Pentecost من اللفظ اليوناني pentecostď؛ ويعني اليوم الخمسين. وهو احتفال أساسي في الكنيسة المسيحية، يتم في يوم الأحد الذي يعقب اليوم الخمسين من عيد الفصح. وهو يحتفل بذكرى نزول الروح القُدُس على الرسل والحواريين عقب حادثة صلب المسيح، وقيامته، وصعوده. وورد في أعمال الرسل كما يلي: «وَلَمَّا جَاءَ الْيَوْمُ الْخَمْسُونَ، كَانَ الإِخْوَةُ مُجْتَمِعِينَ مَعًا فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، ٢ وَفَجْأَةً حَدَثَ صَوْتٌ مِنَ السَّمَاءِ كَأَنَّهُ دَوِيُّ رِيحٍ عَاصِفَةٍ، فَمَلأَ الْبَيْتَ الَّذِي كَانُوا جَالِسِينَ فِيهِ. ٣ ثُمَّ ظَهَرَتْ لَهُمْ أَلْسِنَةٌ كَأَنَّهَا مِنْ نَارٍ، وَقَدْ تَوَزَّعَتْ وَحَلَّتْ عَلَى كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، ٤ فَامْتَلأُوا جَمِيعًا مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَأَخَذُوا يَتَكَلَّمُونَ بِلُغَاتٍ أُخْرَى، مِثْلَمَا مَنَحَهُمُ الرُّوحُ أَنْ يَنْطِقُوا» (٢: ١ - ٤). ويُمَثِّلُ هذا اليوم بداية تنفيذ المهمَّة الملقاة على عاتق الكنيسة المسيحية، حيث إن «تكوين الكنيسة في شكلها البدائي، ظهر حالما اقتنع الحواريون بقيامة السيد... ذلك لأن سيدهم لم يُهزم ولم يتركهم، بل أعطاهم المواعيد وتممها ولم يكن إيمانهم به عبثًا. أراد أن يستخدمهم في أعمال عظيمة، وكانوا بدورهم مستعدين لذلك، وهكذا ظهرت الكنيسة فكرًا وحقيقة عندما تشكَّل الحواريون بهذه الرؤيا». انظر: جون لوريمر، «تاريخ الكنيسة - عصر الآباء: من القرن الأول وحتى السادس»، صدرت الترجمة عن «دار الثقافة»، القاهرة، ٢٠١٣، ص٣٧ - ٣٨. (المترجمان)

مجموعاتٍ وأنظمةً جُوَّانية متنوِّعة، مستقلَّة نسبيًّا عن بعضها البعض. كل «مقصد» يتبعه الإنسان يوقظ نوعًا معينًا من الحماس والاهتمام، ويجمع مجموعة محدَّدة من الأفكار معًا تخضع له باعتبارها معاونةً وتابعةً له؛ ولو كانت المقاصد وأشكال الحماس تتباين من حيث النوع، فقد لا يجمع بين مجموعات الأفكار التابعة لها إلا القليل. وعندما تحضر إحدى المجموعات وتستحوذ على الاهتمام، قد تُقصي كلَّ أفكار المجموعات الأخرى من المجال العقلي. فعندما يذهب رئيس الولايات المتحدة للتخييم في البرية لقضاء العطلة ومعه المجداف والمسدس والصِّنارة، فإنه يغيِّر نظام أفكاره؛ بل يقلبه رأسًا على عقب؛ فتزاح كل دواعي القلق الرئاسية إلى الخلفية بشكلٍ تام، وتحل عادات ابن الطبيعة محلَّ العادات الرسمية، فأولئك الذين عرفوه بوصفه حاكمًا صارمًا فحسب لن «يعرفوا أنه الشخص نفسه» إذا رأوه بوصفه مُخَيِّمًا.

والآن، لو كان عليه ألا يعود قَطُّ، وألا يعاني مرةً أخرى من سيطرة المشاغل السياسية على تفكيره، سيكون ـ من جهة المشاغل والأغراض العملية ـ كائنًا متحوِّلًا للأبد. إن التبدُّلات العادية لشخصياتنا، حين ننتقل من أحد مقاصدنا إلى آخر، لا تُسمَّى بتحولاتٍ عادةً؛ وذلك لأن كلَّ مقصدٍ منها يخلفه سريعًا مقصد آخر في الاتجاه المعاكس؛ لكن عندما يتطوَّر مقصد واحد بثباتٍ بحيث يطرد المقاصد السابقة المنافسة له بشكل حاسم من حياة الفرد، نميل للتحدُّث عن الظاهرة، وربما نندهش منها باعتبارها «تحَوُّلًا».

هذه التبدُّلات هي أكمل الطرق التي قد تتشظَّى ذاتٌ وفقها. لكن هناك طريقة أقل اكتمالًا، وفيها توجد مجموعتان مختلفتان أو أكثر من المقاصد معًا: تمتلك إحداهما فقط ـ عمليًّا ـ حقَّ المرور واستنهاض الفعل، بينما لا تتعدى المجموعة أو المجموعات الأخرى كونها مجرَّد رغباتٍ لا تحرك ساكنًا ولا تسفر ـ عمليًّا ـ عن أي فعل. كانت تطلعات القديس أوغسطين لحياةٍ أنقى أحد الأمثلة على ذلك التي ذكرناها في محاضرتنا السابقة. مثال آخر سيكون الرئيس وهو بكامل مجده في مكتبه، متسائلًا عمَّا إذا كان كل ذلك باطلًا، وعمَّا إذا كانت حياةُ الحطابِ هي المصير الأكثر خيرًا وصحَّة. إن هذه التطلُّعات الهاربة محض **أمنيات**، نزوات. إنها توجد على حواف العقل البعيدة، بينما تسكن في ذات الإنسان الحقيقية، وفي مركز طاقاته نظام

مقاصد مختلف تمامًا. فمع مُضِي الحياة، تتغيَّر اهتماماتنا باستمرار، وتتغيَّر - تبعًا لذلك - مواضع أنظمة أفكارنا في عقولنا من المواضع الأكثر مركزيةً إلى المواضع الأكثر هامشيةً من الوعي، ومن المواضع الأكثر هامشيةً إلى المواضع الأكثر مركزيةً منه. أتذكَّر - على سبيل المثال - أنه ذات مساء عندما كنت شابًّا، قرأ أبي بصوتٍ عالٍ من جريدة بوسطن جزءًا من وصية اللورد غيفورد الذي أسَّس برنامج المحاضرات الذي أحاضركم ضمنه الآن. في ذلك الحين، لم أكن أفكِّر في أن أصير مدرسًا للفلسفة: وما كنت أستمع إليه حينها كان بعيدًا عن حياتي الخاصَّة كما لو كان شأنًا من شؤون كوكب المريخ. لكن، ها أنا ذا، حيث برنامج غيفورد جزء لا يتجزَّأ من ذاتي، مُكَرِّسا كل طاقاتي في الوقت الحالي لأربط نفسي به بشكلٍ ناجح. وحيث تقف نفسي مزروعة في ما كانت بالنسبة إليها - يومًا ما - أرضًا غير واقعيَّة، وتتحدَّث منها كما لو كانت تتحدَّث من موطنها ومركزها.

وعندما أقول «روح»، لستم بحاجة لأن تحملوا كلامي على المعنى الأنطولوجي للكلمة ما لم تفضلوا ذلك؛ وذلك لأنه على الرغم من كون اللغة الأنطولوجية فطريَّةً في مثل هذه المواضيع، فإن البوذيين وأتباع هيوم بمقدورهم وصف هذه الوقائع بالمصطلحات الظاهراتية المفضَّلة لديهم. وما الروح عندهم إلا تَتَابُع لمجالاتٍ من الوعي. لكن يوجد في كل مجال جزءٌ، أو مجالٌ فرعيٌّ، يمثِّل بؤرةً مركزيةً تتضمَّن التحمُّس والاهتمام، ومنها يؤخَذ المقصد. وبالحديث عن هذا الجزء، فإننا وعن غير عمدٍ نستخدم كلماتٍ منظوريَّة لتمييزه عن باقي الأجزاء، كلمات مثل «هنا»، أو «هذا»، أو «ملكي»، أو «الياء (ضمير المتكلم)»؛ وننسب للأجزاء الأخرى مواضع مثل «هناك»، أو «وقتئذ»، أو «ذاك»، أو «هاء الملكيَّة»، أو «مِلْكك»، أو «هو/هي لغير العاقل»، أو «ليس أنا». لكن، يمكن أن تتغيَّر «هنا» إلى «هناك»، وتصبح «هناك» «هنا»، وما هو «لي» وما «ليس لي» يغيِّران مكانيهما.

إن تبدُّل الحماسة العاطفيَّة هو ما يُحدِث هذه التغيُّرات. فالأشياء الساخنة [المثيرة] والحيويَّة بالنسبة إلينا اليوم تصبح باردةً وغير مهمَّة في الغد. كما لو أننا نرى الأجزاء الأخرى من منظور الأجزاء الساخنة في مجال الوعي، ومن هذه الأخيرة تنشأ الرغبة والإرادة ويندفعان. باختصار، إنها مراكزُ طاقتنا الديناميكيَّة، بينما تتركنا الأجزاء الباردة - وعلى قدر برودتها - غير مكترثين وسلبيين.

ليس من المهمِّ ـ في الوقت الحاضر ـ أن تكون هذه اللغة دقيقةً على نحوٍ صارم. فهي دقيقة بما يكفي لو أنكم تبيَّنتم من تجربتكم الخاصَّة الوقائع التي أسعى للإشارة إليها باستخدام هذه اللغة.

قد يحدث وتتذبذب الاهتمامات العاطفيَّة بشكل كبير، وتتبدَّل الأماكن الساخنة أمام المرء بنفس سرعة سريان الشرارات عبر ورقة تأكلها النار. فتظهر أمامنا النَّفْسُ المتردِّدة والمتشظِّية التي سمعنا الكثير عنها في المحاضرة السابقة. أو قد يحدث وتستقر بؤرة الحماسة والحرارة؛ أي: المنظور الذي يؤخذ منه المقصد، بشكل دائم ضمن نظام مقاصد محدَّد؛ وإذا كان التغيُّر الحادث دينيًّا، فإننا نسميه **تحوّلًا دينيًّا** conversion، بالأخص لو كان حادًّا أو مباغتًا.

دعونا من الآن فصاعدًا، نُسمِّ المكان الساخن في وعي الإنسان؛ أي: مجموعة الأفكار التي يكرِّس لها نفسه، والتي تحركه، بـ**المركز المعتاد لطاقته الشخصيَّة**. هذا، ويمثِّل فرقًا كبيرًا بالنسبة إلى المرء أن تكون مجموعة الأفكار هذه أو تلك هي مركز طاقته؛ كما يمثِّل وضع هذه المجموعة ـ أي ما إذا أصبحت مركزيةً أو بقيت هامشيةً في وعيه ـ فارقًا كبيرًا أيضًا. وعليه، فإن القول بأن إنسانًا ما قد «تحوَّل دينيًّا» يعني ـ وَفْقَ هذا الاصطلاح ـ أن الأفكار الدينيَّة التي كانت هامشيةً في وعيه أضحت تحتل الآن موقعًا مركزيًّا فيه، وأن المقاصد الدينيَّة أصبحت هي المركز المعتاد لطاقته.

والآن، لو سألت علم النفس عن **كيفية** تبدُّل الحماسة في النظام العقلي للإنسان، وعن **سبب** غدو المقاصد الهامشية ـ في لحظة معيَّنة ـ مقاصد مركزية، فسيجيب بأنه رغم قدرته على إعطاء وصفٍ عامٍّ لكل ما يحدث، فإنه غير قادرٍ على توضيح كل القوى الفرديَّة الفاعلة في حالةٍ بعينها على نحوٍ دقيق. أيضًا ليس بمقدور المُلاحِظ الخارجي، ولا الشخص نفسه الذي يمرُّ بعملية التحوُّل، أن يقدِّم تفسيرًا كاملًا للكيفيَّة التي تكون بها بعض التجارب المعيَّنة قادرةً على تغيير مركز طاقة المرء بهذا الشكل الحاسم، ولا لسبب انتظارها ـ في أحيانٍ كثيرة ـ لكل هذا الوقت حتى تُحدث هذا التغيير. إننا نفكِّر في فكرة ما أو نؤدي فعلًا ما بشكل متكرِّر، لكن في يوم معيَّن يدوِّي فينا المعنى الحقيقيُّ لهذه الفكرة لأول مرة، أو يتحول هذا الفِعل فجأةً إلى

فعلٍ يستحيل معنويًا القيام به. كل ما نعرفه أن هناك مشاعرَ وأفكارًا ومعتقداتٍ باردة وميتة، وأن هناك مشاعرَ وأفكارًا ومعتقداتٍ ساخنة وحيَّة؛ وعندما يصبح معتقد ما [أو شعور أو فكرة] ساخنًا وحيًا بداخلنا، لا بدَّ لكل شيء أن يتبلور من جديدٍ حوله. قد نقول إن السخونة والحيويَّة يعنيان فقط «القدرة المحرِّكة» للفكرة، والتي كانت غير فاعلةٍ لوقتٍ طويل لكنها غدت فاعلة الآن؛ لكن مثل هذا الكلام ليس سوى حشو، فمِن أين تأتي هذه القدرة المحرِّكة أصلًا؟ وهكذا تصبح تفسيراتنا مبهمةً وعامَّةً للغاية، ومن ثَمَّ يدرك المرء - بمزيدٍ من الوضوح - الطبيعة الفردانيَّة الشديدة للظاهرة ككل.

في النهاية نلجأ إلى مجاز الاتزان الميكانيكي المُبْتَذَل: إن العقل عبارة عن نظامٍ من الأفكار، وكل فكرة مصحوبة بالحماسة التي تثيرها، وبميولٍ دافعة ومثّبطة تَكُف كل منهما الأخرى. تتبدَّل مجموعة الأفكار بالحذف أو بالإضافة في أثناء التجربة، وتتبدَّل الميول كلما تقدَّم الإنسان في العمر. ويمكن تقويض أو إضعاف نظام عقليٍّ ما بواسطة هذا التبدُّل البَيْني، كما قد يحدث لمبنًى ما؛ ورغم ذلك، يظل هذا النظام قائمًا - لفترة من الزمن - بواسطة العادات القديمة. لكنَّ إدراكًا جديدًا، أو صدمة عاطفيَّة مفاجئة، أو مُناسَبة ما تفضح تبدُّلات الجسد، من شأن أي منها أن تتسبَّب في انهيار البناء بأكمله، ثم سيغوص مركز الجاذبيَّة في وضعيَّة أكثر ثباتًا؛ وذلك لأن الأفكار الجديدة التي تصل للمركز في أثناء إعادة الترتيب يبدو أنها تُحبس فيه، وتبقى البنية الجديدة ثابتة.

وعادةً ما تقوم ارتباطات الأفكار والعادات القائمة بدور مُعِيق في مثل هذه التغيُّرات في الاتزان، بينما تقوم المعلومات الجديدة - أيًا كانت طريقة اكتسابها - بدور مُسَرِّع فيها؛ وعادة ما يكون أيضًا للتغيرات البطيئة في غرائزنا واستعدادتنا، تحت «لمسة الزمان التي لا يمكن تصوُّرها»[٥]، تأثيرٌ هائلٌ. وعلاوة على ذلك، كل هذه المؤثرات قد تعمل عملها بشكل لا - واع أو نصف لا - واع[٦]. وعندما نكون بصدد شخص تطورت حياته اللا -

(٥) هذه الجملة هي البيت الأخير من قصيدة «تحوُّل» Mutability للشاعر الإنجليزي ويليام وردزورث William Wordsworth (١٧٧٠ - ١٨٥٠). (المترجمان)

(٦) ولنا في جوفروي مثال على ذلك؛ إذ يقول: «انزلق عقلي أسفل هذا المنحدر، ورويدًا رويدًا أصبح بعيدًا عن إيمانه الأول. لكن هذه الثورة السوداويَّة لم تحدث في وَضَحِ نهار وعيي؛ الكثير =

واعية - التي يجب أن أتحدَّث عنها بشكل أكبر قريبًا - بشكل كبير، بحيث تنضج فيه الدوافع عادة في صمت، فإننا نكون أمام حالة لا يمكننا أن نعطي توصيفًا كاملًا عنها، ويظهر فيها - لكلٍّ من الشخص نفسه والناظرين إليه - شيء معجز يدعو للعجب. إن التجارب العاطفيَّة، وخاصةً تلك التي تتسم بالعنف، تكون فعَّالةً للغاية في إحداث إعادة ترتيب الحالات العقليَّة. إن الطرق المفاجئة والمتفجِّرة التي يمكن للحب، أو الغيرة، أو الشعور بالذنب، أو الخوف، أو الندم، أو الغضب أن تستحوذ بها على الإنسان معروفةٌ للجميع(٧). كذلك يمكن للاستبشار والسعادة والطمأنينة والعَزْم بوصفها عواطفَ مميزة للتحوُّل الديني أن تكون متفجِّرةً بالقَدْرِ نفسِه. ونادرًا ما تغادر العواطف التي تأتي بهذه الطريقة المتفجِّرة الأشياءَ كما وجدتها.

في كتابه الجديد عن سيكولوجيا الدين، أوضح البروفيسور ستاربَك من جامعة كاليفورنيا عبر بحث إحصائيٍّ كيف تتشابه تجليات «التحوُّل الديني» الاعتيادي الذي يمر به الشباب الذين تربَّوا في الدوائر الإنجيلية مع ازدهار الحياة الروحيَّة الذي يُعَدُّ طورًا طبيعيًّا في فترة المراهقة لدى مختلف البشر. فالسنُّ واحدة: ما بين الرابعة عشرة والسابعة عشرة. والأعراض واحدة: الشعور بالنقص والمعيوبية، وانشغال الذهن والاكتئاب والاستبطان السقيم، والشعور بالخطيئة، والقلق من الآخرة، والأسى بسبب الشكوك، وما شابه ذلك. والنتيجة واحدة: ارتياح سعيد، مع تزايد الثقة في الذات، مع تبنِّي

= من الوساوس، والكثير من الأدلَّة والمشاعر المقدَّسة جعلت الأمر مروِّعًا بالنسبة إليَّ، لدرجة أنني كنت أبعد ما يكون عن مصارحة نفسي بالتقدُّم الذي أحرزته. لقد حدث ذلك الأمر في صمت، بواسطة توسُّع خارج عن الإرادة لم أكن شريكًا فيه؛ ورغم أنني في الواقع توقفت عن كوني مسيحيًّا منذ زمن طويل، فإنه - ولحسن طويتي - كان عليَّ أن أرتجف حين أفكِّر في ذلك، وأن أعتقد أنه من الافتراء أن اتهم بردَّة كهذه». ثم يأتي بعد ذلك وصف جوفروي لتحوُّله الديني المضاد، كما اقتبسته أعلاه في ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٧) بالكاد يحتاج المرء لأمثلة على ذلك؛ لكن فيما يتعلَّق بالحب انظر: ص٢٢٦، ٢٢٧، ولاحظ عن الخوف: ص٢٠٨، ٢٠٩، وللندم انظر: عطيل Othello بعد جريمة القتل، وللغضب انظر: لير Lear بعد الخطاب الأول لكورديليا Cordelia الذي وجهته له، وللعزم انظر: ص٢٧٤، ٢٧٥ (حالة جيه. فوستر J. Foster). وإليكم حالة مَرَضِيَّة تفجَّر فيها الشعور بالذنب فجأةً: «ذات ليلة وبمجرَّد دخولي للسرير تملكتني رعشة كالتي يصفها سويندينبورج Swedenborg بأنها شيء يغشاه مع شعور بالقداسة، لكنه غشاني مع شعور بالذنب. طوال تلك الليلة استلقيت تحت تأثير الارتعاش، ومنذ بداية ذلك الشعور أحسستُ أن الله قد لعنني. لم أؤدِّ واجبًا دينيًّا واحدًا في حياتي - خطايا في حق الله والإنسان منذ أول لحظة يمكن لذاكرتي العودة إليها - قطّ بريّ في هيئة إنسان».

منظور أوسع. وبعيدًا عن نماذج التحوُّل الديني الإحيائيَّة، يمكننا أن نلقى في اليقظة الدينيَّة العفويَّة - وفي مرحلة «العاصفة والاندفاع» الاعتياديَّة ونمو الشخصيَّة وقت المراهقة أيضًا - تجارب صوفيَّة تُدهش أصحابها بفجائيتها، تمامًا كما هو الحال في حالات التحوُّل الديني الإحيائي. إن التشابه كامل في حقيقة الأمر، ويبدو استنتاج ستاربَك فيما يتعلَّق بالتحولات الدينيَّة الشبابيَّة العادية الاستنتاج الوحيد المعقول: إن التَّحَوُّل الديني - في جوهره - ظاهرة عادية ترتبط بفترة المراهقة، وتصاحب المرور من العالم الصغير للطفل إلى الحياة الروحيَّة والفكريَّة الأوسع للنُّضج.

يقول الدكتور ستاربَك: «يأخذ اللاهوت ميول المراهقة ويبني عليها؛ فاللاهوت يرى أن الشيء الأساسي في نموِّ المراهق هو إخراج الشخص من الطفولة إلى حياةٍ جديدةٍ من النضج والتبصُّر الشخصي. وبالتالي، يستخدم اللاهوت تلك الوسائل التي تزيد من حِدَّة هذه الميول الطبيعية. ويُقَصِّر مدة مرحلة (العاصفة والاندفاع»). فظواهر التحوُّل الديني المتعلِّقة بـ«التوبة من الخطيئة» تدوم - كما تقول إحصائيات ستاربك - لمدَّة تعدل خُمْس المدَّة التي تدومها ظواهر «العاصفة والاندفاع» في المراهقة، والتي يملك عنها إحصائيات أيضًا؛ ولكنها تكون أشدَّ من ظواهر المراهقة. فالتغيُّرات التي تطرأ على الجسد - كالأرق وفقدان الشهية، على سبيل المثال - تتكرَّر بشكل أكبر فيها. و«يبدو أن التمييز الجوهري هو أن التحوُّل الديني يزيد من شدَّة التجربة، لكنه يُقَصِّر مدَّتَها عبر إدخال الشخص في حالةٍ مؤكَّدة من التغيُّر المباغت حيث يُشفى»[٨].

إن التحولات الدينيَّة التي يفكِّر فيها الدكتور ستاربَك هنا - بالطبع - تخصُّ أشخاصًا عاديين ومنتشرين للغاية، ظلوا منتمين لنوعٍ محدَّد مُسبقًا بواسطة الإرشاد والاستمالة والقدوة. والشكل المحدَّد الذي تتخذه هذه التحولات ينتج عن الإيحاء والتقليد[٩]. ولو أنهم خاضوا أزمة نضجهم في

---

(٨) E. D. Starbuck: The Psychology of Religion, pp. 224, 262.

(٩) لا يفهم أحد هذا الأمر مثلما فهمه جوناثان إدواردز بالفعل. ويلزم على الدوام أن نفهم سرديات التحوُّل الديني من النوع الأكثر شيوعًا ضمن التخصيصات التي يطرحها، يقول: «القاعدة تم تلقيها وإرساؤها بالإجماع تأثيرٌ عظيم للغاية - وإن كان غير محسوس - في الكثير من الأشخاص، فيما يتعلَّق بتكوين تصوراتهم الشخصية عن مسار تجربتهم الخاصَّة. أعرف جيدًا كيف يمضون قُدُمًا فيما =

سياق أديانٍ أخرى وفي بلدانٍ أخرى، سيظل جوهر التغيير نفسه (بما أنه واحدٌ في الأساس؛ لذا فهو حتمي)، لكن عوارض التغيير كانت ستختلف. ففي البلاد الكاثوليكية ـ على سبيل المثال ـ وفي سياق طوائفنا الأسقفية، لا تشيع أمور كالقلق من الخطيئة والتوبة منها كما هو الحال لدى الطوائف المشجِّعة على الإحيائية. ولأنه يتمُّ الاعتماد أكثر على الأسرار المقدَّسة في هذه الأجساد الكنسيَّة ذات النظم الأكثر صرامة، فإن قبول المرء الشخصي للخلاص لا يحتاج لأن يُبْرَز أو يُقاد إليه بشكلٍ كبير.

لكن لا بدَّ أن يكون لكل ظاهرةٍ مقلدة أصلٌ ما، وأرى أنه ينبغي علينا تركيز وسعنا ـ في ما يلي ـ على أشكال التجربة المباشرة والأصلية وليس المقلدة، والتي من المرجح لها أن توجد في الحالات المتفرِّقة للبالغين.

يُخْضِع البروفيسور ليوبا، في بحث قيِّم عن سيكولوجيا التحوُّل الديني[١٠]، الشق اللاهوتي للحياة الدينيَّة بشكل كامل تقريبًا لشقها الأخلاقي. ويُعَرِّف الحس الديني بأنه «الشعور بعدم الاكتمال، بالنقص الأخلاقي، بالخطيئة، حتى نستخدم مصطلحًا دينيًا، المصحوب بالتوق إلى سلام الانسجام النفسي والتَّوَحُّد». ويقول إن «كلمة دين أصبحت تدلُّ أكثر فأكثر على خليط الرغبات والانفعالات النابعة من الإحساس بالخطيئة وبالتحرُّر منها». ويعطي الكثير من الأمثلة التي تتراوح فيها الخطيئة من السُّكْرِ إلى الغرور الروحي، ليوضِّح أن الإحساس بالخطيئة قد يحاصر المرء بحيث يتوق للراحة منه تمامًا كما يتوق من أضناه الوجع أو أي شكلٍ من أشكال البؤس الجسدي للراحة.

= يتعلَّق بهذا الموضوع؛ وذلك لأنني حظيت بفرصٍ متكرِّرة لمراقبة سلوكهم وملاحظته. في أغلب الأحوال، تبدو تجربتهم في البداية كفوضى مضطربة؛ لكن بعد ذلك تُنتقى الأجزاء الأقرب شبهًا بتلك الخطوات المحدَّدة التي يُصَرُّ عليها مسبقًا؛ وتلك الأجزاء هي التي ينشغلون بالتفكير فيها، ويتحدثون عنها من حينٍ لآخر إلى أن تصير أوضح في رؤيتهم، بينما تصير الأجزاء المهمَلة أكثر التباسًا بمرور الوقت. وبالتَّالي، يكون ما اختبروه مُبيَّنًا، وإن كان بشكل غير محسوس، بحيث يجعلوه متطابقًا تمامًا مع المخطط المرسوم مسبقًا في عقولهم. ويصبح من الطبيعي أيضًا للقساوسة، الذين يتعيَّن عليهم التعامل مع هؤلاء الذين يُصِرُّون على جلاء الطريقة ووضوحها، أن يفعلوا ذلك أيضًا».

Treatise on Religious Affections.

(١٠) Studies in the Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology, vii. 309 (1896).

يغطّي هذا التصوُّر ـ بلا شكٍّ ـ عددًا هائلًا من الحالات. ويمكن الاستشهاد بحالة السيد س.هـ. هادلي S. H. Hadley، الذي أصبح بعد تحوُّله الديني منقذًا نشطًا ومفيدًا للسكارى في نيويورك، كمثالٍ جيدٍ على ذلك. والذي كانت تجربته كما يلي:

«ذات مساء من يوم ثلاثاء جلست في حانة بحي هارلم Harlem شريدًا، بلا صديق، سكيرًا يتجه صوب موته. كنت قد رهنت أو بعت كل شيء من شأنه أن يشتري لي شرابًا أحتسيه. لم يكن بمقدوري النوم إلا حينما أكون ثملًا للغاية. لم آكل لأيام، ولأربعة أيام قبلها عانيت من هذيان ارتعاشي، أو من هلاوس السُّكر، من منتصف الليل حتى الصباح. كنت في الغالب أقول: «لن أكون متسولًا قَطّ. لن أضطر لذلك أبدًا؛ لأنه عندما يأتي ذلك الوقت ـ لو كان له أن يجيء ـ سأجد منزلي في قاع النهر». لكن لما أتى ذلك الوقت بالفعل، قضى الربُّ ألّا أقدر على قطع ربع المسافة إلى النهر. وبينما جلست هناك أفكِّر، بدا كأنني أحس بحضور عظيم وجبَّار. لم أعرف ماهيته آنذاك. لكني عرفت بعد ذلك أنه كان يسوع، صديق الخطائين. قفلتُ عائدًا إلى الحانة، وضربت على البار بقبضتي حتى صلصلت الكؤوس. فتطلع إليَّ الواقفون لاحتساء الشراب بفضولٍ ساخر. وقطعت عهدًا على نفسي بألّا أحتسي شرابًا آخر قطُّ، حتى ولو كان الثمن موتي في الشارع، وهو ما شعرت بأنه سيحدث قبل أن يأتي عليَّ الصباح. فسمعت صوتًا يقول: «إذا أردتَ أن تفي بوعدك، اذهب واحبس نفسَك». فذهبت لأقرب مركز للشرطة وسألتهم أن يضعوني في الحبس.

ووضعتُ في زنزانة ضيقة، لكن بالرغم من ضيقها بدا كما لو أن كل الشياطين التي وَجَدَت لنفسها متسعًا فيها جاءت لتقيم معي. لكن لم تكن هذه هي كل رفقتي. لا، ليتمجَّد الرب، فقد كانت الروح العزيزة التي جاءتني في الحانة حاضرة أيضًا، وقالت لي: صَلِّ. وبالفعل صليت، ورغم أنني لم أشعر بأي تحسُّن، ظللت أُصَلِّي. وبمجرَّد أن صار بوسعي مغادرة الزنزانة اقتادوني إلى المحكمة التي أمرت بإعادتي إلى الزنزانة مرةً أخرى. وأُطلق سراحي في نهاية المطاف، ووجدت طريقي إلى منزل أخي حيث تلقيت كل أشكال العناية. وبينما كنت مستلقيًا على الفراش لم تغادرني الروح الناصحة قَطُّ، وحينما نهضت في صباح يوم السبت المقدَّس التالي،

شعرت بأن هذا اليوم سيحدِّد مصيري، وقرب المساء واتتني فكرة أن أذهب في إرساليَّة جيري ماك أولي[١١] Jerry M'Auley التبشيريَّة. وذهبت بالفعل. كان المنزل مزدحمًا، وبصعوبة شديدة اتخذت طريقي إلى فسحة قرب المنصَّة. وهناك رأيتُ الرسول المبعوث إلى كلِّ سكيرٍ ومنبوذٍ ـ رجل الرب، جيري ماك أولي ـ يقف، ومن بين ثنايا صمتٍ عميق، يحكي تجربته. كان في هذا الرجل صدقٌ يحمل معه قوةَ إقناع، ووجدت نفسي أقول: «تُرى، لو أن الله ينقذني؟». واستمعت لشهادة خمسة وعشرين أو ثلاثين شخصًا آخرين، أُنقذوا جميعهم من شراب الروم الكحولي المُسْكِر، واتخذت قراري بأن أُنقَذ أو أموت هنا. وعندما انتهى وقت دعوة الحاضرين للشهادة، جثوت على ركبتَي مع حشد من السكارى. وتلا جيري الصلاة الأولى. ثم صلَّت السيدة ماك أولي لأجلنا بحماس. آه، يا له من صراع كان يعتمل في روحي المسكينة! قال لي هَمْسٌ مُبارَكٌ: «تعال»، وقال الشَّيطان: «خُذ حذرك». تردَّدتُ للحظة، ومن ثَمَّ بقلبٍ ينفطر، قلت: «عزيزي يسوع، هل يمكنك مساعدتي؟». ولا يمكنني وصف تلك اللحظة بلسانٍ فانٍ. ورغم أنه ـ ولتلك اللحظة ـ كانت روحي ممتلئةً بكآبةٍ يستحيل وصفها، شعرت بالسطوع البهيِّ لشمس الظهيرة وهي تشرق داخل قلبي. شعرت بأنني رجل حُرٌّ. آه، الشعور النفيس بالأمان، بالحرية، بالاعتماد على يسوع! شعرت بأن يسوع ـ بكلِّ بهائه وقدرته ـ أتى لحياتي؛ وأن الأشياء القديمة ماتت بالفعل وصارت كلُّ الأشياء جديدةً.

منذ تلك اللحظة وإلى الآن لم أرغب قَطُّ في شرب الويسكي، ولم أمتلك مالًا يكفيني لشراء كأسٍ على أية حال. ووعدت الله في تلك الليلة بأنه لو سلب مني اشتهائي للمشروبات القويَّة، سأعمل في سبيله طوال حياتي. ولقد أوفى بجانبه من الاتفاقية، وها أنا أحاول جاهدًا أن أوفي بجانبي»[١٢].

---

(١١) كان جيري ماك أولي (١٨٣٩ ـ ١٨٨٤) لصًّا وسِكِّيرًا ثم تاب وعمل على إنشاء إرساليَّة مسيحيَّة داخليَّة، تعمل داخل البلاد بدلًا من خارجها، حيث كانت تقدِّم الطعام والمأوى للفقراء والمهمَّشين، وتقدِّم المسيح وتعاليمه لأرواحهم. وكان من بين أولئك الذين ساعدتهم هذه الإرساليَّة عددٌ من السكارى، والذين قُوِّموا من خلال تعاليم الاستسلام المسيحي تحت التوجيه العملي لجيري. وسيأتي ذكرها لاحقًا في هذا السياق أيضًا. (المترجمان)

(١٢) لقد اختصرتُ سرديَّة السيد هادلي. ولسردياتٍ أخرى عن التحوُّل الديني للسكارى، انظر =

ويلاحظ الدكتور ليوبا ـ مصيبًا ـ أن ثمة القليل من اللاهوت المذهبي في تجربة كهذه، والتي تبدأ بالحاجة المطلقة إلى مُعينٍ أعلى، وتنتهي بالشعور بأنه قد ساعدنا. ويورد حالاتٍ أخرى لتحولاتٍ أخلاقيَّة بحتة حدثت لسكارى، ولا تحتوي نهائيًّا ـ كما سُجلت ـ على أية معتقداتٍ لاهوتيَّة. فحالة جون ب. جوج John B. Gough على سبيل المثال، يقول الدكتور ليوبا إنها ـ عمليًّا ـ حالة تحوُّل ملحد؛ فلا الله ولا يسوع ذُكرا فيها[١٣]. وبغضِّ النظر عن أهمية هذا النوع من التجدُّد الذي لا يحدث فيه إعادة ضبطٍ فكريَّة أو تحدث فيه بمقدار ضئيل، إلا أن الكاتب بالتأكيد يجعله مخصوصًا أكثر مما ينبغي. فهو يتشابه مع الشكل المتمركِز ذاتيًّا للسوداويَّة السقيمة، التي كان بونيان وألين مثالَيْن عليها. لكننا رأينا كذلك في محاضرتنا السابعة أشكالًا موضوعيَّة للسوداويَّة، يكون فيها غياب المعنى العقلاني للكون، وللحياة بكل أشكالها، بمثابة العبء الذي يرزح المرء تحت وطأته ـ وتتذكرون حالة تولستوي[١٤]. وبالتالي ثمَّة عناصر مختلفة في التحوُّل الديني، وتستحقُّ علاقات هذه العناصر بالحيوات الفرديَّة أن تُميَّز[١٥].

فعلى سبيل المثال، لا يتحوَّل بعض الأشخاص دينيًّا قَطُّ، وربما لن

= كتيبه: Rescue Mission Work، والمنشور في Old Jerry M'Auley Water Street Mission, New York city. وتوجد مجموعة من الحالات المدهشة أيضًا في مُلحَق بحث البروفيسور ليوبا.

(١٣) قام نادلٌ بمطعم بدور «المخلِّص» ـ بشكل مؤقت ـ لجوج. ويعتقد الجنرال بوث Booth (١٨٢٩ ـ ١٩١٢)، (مؤسس جيش الخلاص) أن الخطوة المهمَّة الأولى لإنقاذ المنبوذين تتعلَّق ـ بشكل أساسيٍّ ـ بإشعارهم بأن شخصًا محترمًا يهتمُّ بالقدر الكافي لأمرهم، حتى إنه مهتمٌّ بسؤالهم عمَّا إذا كانوا يستفيقون وينهضون أم يغرقون.

[الجنرال ويليام بوث: هو ميثودي أسَّس جماعة تمارس الوعظ في خيمة بحي وايتشابل Whitechapel، وترأس هذه الجماعة التي تمَّ تغيير اسمها لاحقًا إلى «جيش الخلاص» عام ١٨٧٨، ولخَّص أهدافها كما يلي: نحن أهل الخلاص ـ وهذا تخصُّصنا ـ نُنقِذ ونحافظ على هذا الإنقاذ، ثم ننقذ شخصًا آخر (المترجمان)].

(١٤) هناك مثال فكري لحالة ميتافيزيقية عامَّة أخرى: أزمة السوداويَّة اللا ـ مبالية ـ لا فائدة في الحياة ـ التي يُخبِر جون ستيوارت مِل أنه وقع فيها، وخرج منها عبر قراءة مذكرات الموسوعي جان فرنسوا مارمونتِل Marmontel (أعوذ بالله!) وشِعْر وردزورث. انظر:

Mill's Autobiography, New York, 1873, pp. 141, 148.

(١٥) يُمَيِّز ستاربَك «الاستنارة الروحيَّة» باعتبارها نوعًا منفصلًا من تجارب التحوُّل الديني، بالإضافة إلى النوع الذي سمَّاه بـ«الهروب من الخطيئة». انظر:

Psychology of Religion, p. 95.

يتحولوا أبدًا تحت أي ظرفٍ من الظروف. إذ لا يمكن للأفكار الدينيَّة أن تصبح مركزَ طاقتهم الروحيَّة. قد يكونون أشخاصًا ممتازين، يخدمون الربَّ بطرقٍ عمليَّة، لكنهم ليسوا أبناء مملكته. يعجزون عن تصوُّر غير المرئي، أو إنهم ـ وبلغة الإخلاص الديني ـ أنفسٌ «عقيمة» و«جافة روحيًّا» طوال حياتهم. قد تكون مثل هذه اللا ـ ملاءمة للإيمان الديني ذات أصولٍ فكريَّة. ربما مُنعت مَلَكَاتُهم الدينيَّة من التوسُّع والتطوُّر بواسطة معتقداتٍ عن العالم ذات طبيعة تثبيطيَّة، مثل المعتقدات المتشائمة والماديَّة التي تجعل الكثير من الأنفس الخَيِّرَة، التي كان من شأنها فيما مضى أن تشبع ميولها الدينيَّة بحريَّة، تجد نفسها الآن كما لو كانت مُجَمَّدَة؛ أو مثل الاعتراضات اللا ـ أدرية على الإيمان باعتباره شيئًا ضعيفًا ومُخْزيًا، التي ينكمش جبنًا تحتها الكثيرون منَّا اليوم خائفين من استخدام غرائزهم. الكثير من الأشخاص لا يتغلَّبون على مثل هذه الموانع قطُّ. ولنهاية أيامهم يرفضون الإيمان، ولا تصل طاقتهم الشخصيَّة لمركزها الدينيِّ قَطُّ، الذي يبقى خامدًا للأبد.

وفي حالة أشخاصٍ آخرين تكون المشكلة أعمقَ. فهناك بشر مُخَدَّرون من الناحية الدينيَّة، يفتقرون إلى هذه النوعية من قابلية الإحساس به. تمامًا كما أنه لا يمكن لكائن حيٍّ غير دمويٍّ ـ رغم كل ما يعتمل بداخله من إرادة ـ أن يصل إلى «الروح الحيوانيَّة» الطائشة التي يتمتَّع بها أصحاب المزاج الدموي، يمكن للطبائع العقيمة روحيًّا أن تُعْجَب بالإيمان عند الآخرين وأن تغبطهم عليه، لكن لا يمكنها قطُّ تحقيق الحماس والسلام اللذين ينعم بهما هؤلاء المؤهَّلون مِزاجيًّا للإيمان. لكن، قد يتبيَّن في نهاية المطاف أن كل ذلك لم يكن سوى مسألة تثبيطٍ مؤقت. ففي أواخر العمر قد تحدث انفراجةٌ، قد يذوب القليل ويُفتح قُفْلُ أكثر الصدور عُقْمًا، قد يرقُّ القلب القاسي ويتفجَّر بالشعور الديني. وتوحي مثل هذه الحالات ـ أكثر من غيرها ـ بفكرة أن التحوُّل الديني المفاجئ وليدُ معجزة. وطالما وجدت، يجب علينا ألَّا نتصوَّر أننا نتعامل مع فئاتٍ ثابتة لا يمكن أن تتغيَّر.

والآن، هناك شكلان من الحَدَث العقليِّ في البشر يؤديان إلى اختلافٍ مدهش في عملية التحوُّل الديني، اختلاف قد دعانا البروفيسور ستاربَك إلى الانتباه إليه. إنكم تعرفون كيف تسير الأمور حينما يحاول المرء تذكُّر اسم قد نسيه. في المعتاد، يعمل المرء على تنشيط ذاكرته عبر استحضار الأماكنَ

والأشخاص والأشياء التي ارتبطت بها الكلمة المنسيَّة. لكن أحيانًا يُخفق هذا المسعى: تشعرون حينها بأنه كلَّما حاولتم بشكل أقوى ضعف الأمل في التذكُّر؛ كأن الاسم **محشور**، ولا تعمل زيادة قوة الضغط في اتجاهه إلا على منعه من الصعود إلى سطح الذاكرة. وهكذا تنجح الوسيلة المضادة في الغالب. تخلوا عن بذل المجهود تمامًا، فكِّروا في شيءٍ مختلف كليًّا، وفي نصف ساعة يأتي الاسم لعقولكم وهو يمشي الهوينى - كما يقول إيمرسون - غير مُبالٍ كما لو أنه لم يُستدع من قبل قَطُّ. لقد دُشنت عملية خفيَّة في العقل بواسطة هذا الجهد المبذول، واستمرت بعد ما توقف، وهي التي جعلت تذكُّر الاسم يحدث تلقائيًّا وبعفويَّة. يقول الدكتور ستاربَك إن إحدى معلمات الموسيقى كانت تقول لتلاميذها بعد شرحها للشيء الذي ينبغي عمله بوضوح، وإخفاقهم في محاولاتهم لتطبيقه: «توقفوا عن المحاولة وسيفعل نفسه بنفسه!»[١٦].

وبالتالي فهناك سبيل واعٍ وإراديٌّ وسبيل لا - واعٍ ولا - إرادي يمكن عبرهما تحقيق النتائج العقليَّة، ونجد الطريقتين ممثَّلتَيْن في تاريخ التحوُّل الديني، وهو ما يعطينا نوعَيْن من التحوُّل يطلق عليهما ستاربَك: **النوع الإرادي** volitional type والنوع الذي يتمُّ بواسطة استسلام الذات type by self-surrender على التوالي.

ويكون التغيير التجدُّدي في النوع الإرادي تدريجيًّا على الأغلب، ويتألَّف من البناء المتتابع - قطعة تلو قطعة - لمجموعةٍ جديدةٍ من العادات الأخلاقيَّة والروحيَّة. لكن توجد دائمًا - في هذا المسار - نقاط حرجة تبدو عندها الحركة إلى الأمام أسرع. ولقد وضَّح الدكتور ستاربَك هذه الحقيقة السيكولوجيَّة مرارًا وتكرارًا. يبدو أن نموَّنا الروحي يتواصل بواسطة انطلاقاتٍ وقفزاتٍ مفاجئة تمامًا كما هو حال نموِّنا الجسدي.

«يتنبَّه رياضيٌّ ما فجأةً إلى فهم للنقاط الدقيقة في الرياضة التي يمارسها ليصل إلى مرحلة الاستمتاع التام بها، بالضبط كما يتنبَّه المتحوِّل دينيًّا إلى قدر الدين وفضله. ولو أنه يواظب على ممارسة تلك الرياضة، فقد يأتي يوم وتلعب الرياضة نفسها عبره - عندما يفقد ذاته في خضمِّ منافسةٍ عظيمة.

(١٦) Psychology of Religion, p. 117.

وبالطريقة نفسها، قد يصل عازف الموسيقى فجأةً إلى نقطةٍ يسقط فيها استمتاعه بتقنية العزف الفني تمامًا، وفي لحظةٍ ما من الإلهام يصبح هو نفسه الآلة التي تتدفَّق الموسيقى عبرها. لقد تصادف أن سمع الكاتب من شخصين متزوجين، كانت حياة كل منهما الزوجية جميلةً منذ البداية، يرويان أنهما لم يتنبَّها للنعمة الكاملة للحياة الزوجيَّة إلا بعدما مرَّت سَنَةٌ أو أكثر من الزواج. وينطبق الأمر نفسه على التجارب الدينيَّة لأولئك الأشخاص الذين ندرسهم»[١٧].

وسنستمع قريبًا إلى توضيحاتٍ مدهشة لعمليات نضج لا ـ واعية تظهر في هيئة نواتج نصبح واعين بها فجأةً. كان السير ويليام هاملتون والبروفيسور لايكوك Laycock من جامعة إدنبرة من بين أوائل من دعوا للانتباه إلى هذه الفئة من التأثيرات؛ لكن الدكتور كاربينتر Carpenter هو من طرح أولًا ـ ما لم أكُن مخطئًا ـ مصطلح «التفكير فاقد الوعي» unconscious cerebration، وأصبح هذا المصطلح منذ ذلك الحين عبارةً مشهورةً. لكن الحقائق أصبحت معروفةً لنا الآن بشكلٍ أكبر وأشمل مما كانت معروفةً له في حينه، وبما أن مصطلح «فاقد الوعي» هو ـ طبقًا للكثير من تلك الحقائق ـ تسمية خاطئة بشكل شبه مؤكَّد، فمن الأفضل استبداله بمصطلح أكثر إبهامًا مثل «اللا ـ شعوري» subliminal أو «اللا ـ واعي» [ما دون الوعي] subconscious[١٨].

سيكون من السهل إعطاء أمثلة على النوع الإرادي من نوعي التحوُّل الديني[١٩]، لكنها ستكون ـ وكقاعدة ـ أقلَّ إثارة للانتباه من أمثلة النوع

---

(١٧) Psychology of Religion, p. 385. Compare, also, pp. 137 - 144 and 262.

(١٨) يجدر التنبيه إلى أن هذه المصطلحات مستعملة هنا في معناها ما قبل الفرويدي: مجرَّد غياب الوعي أو الإدراك؛ أن تجري عملية ما في عقل الإنسان من دون أن يدرك ذلك. وليس في معناها التحليلي الديناميكي الذي أرساه فرويد. ويتم استخدام المصطلحات الثلاثة بالتبادل؛ لدلالتها على المعنى نفسه تقريبًا في استخدام جيمس لها، خلافًا لفرويد. (المراجع)

(١٩) على سبيل المثال، يشدِّد الواعظ الأمريكي تشارلز فيني على العنصر الإرادي، قائلًا: «في تلك المرحلة انفتحت مسألة الخلاص بالإنجيل أمام عقلي بطريقةٍ بدت لي مدهشة للغاية في ذلك الوقت. أظن أنني رأيت حقيقةَ كفَّارة المسيح وكمالَها بشكل أوضح من أي شيء رأيته في حياتي. بدا لي أن الخلاص بالإنجيل عَرْضٌ لشيء مقبول، وأن كل ما كان ضروريًّا من ناحيتي هو موافقتي على التخلِّي عن الخطايا وقبول المسيح. بعد أن وقف هذا الكشف المميز لفترة ما ماثلًا أمام عقلي، طُرح السؤال التالي: هل ستقبله الآن، اليوم؟ ورددتُ: نعم؛ **سأقبله اليوم، أو سأموت وأنا أحاول!**». ثم ذهب بعدها للغابة حيث يصف صراعاته. لم يكن بقادرٍ على الصلاة، وقسى قلبه في غروره. «وبَّختُ =

الثاني، الذي يتم عبر استسلام الذات، والذي تكون تأثيرات اللا - وعي فيها أكثر إدهاشًا ووفرةً. وبالتالي سأتوجَّه مسرعًا إلى النوع الثاني؛ خاصةً لأن الاختلاف بين النوعين ليس جذريًا في نهاية المطاف. فحتى أشد أنواع التجدُّد إرادية تتخللها مساراتُ استسلام ذاتيٍّ جزئيٍّ؛ وفي الغالبية العظمى من كل الحالات، عندما تبذل الإرادة وسعها لتقريب المرء من التوحيد الكامل unification الذي يسعى وراءه، يبدو أن الخطوة الأخيرة يجب تركها لقوى أخرى، ومن ثمَّ قطعها من دون مساعدة من الإرادة. أي إن استسلام الذات يصبح حينئذٍ أمرًا لا غنى عنه. يقول الدكتور ستاربَك: «يجب التخلّي عن الإرادة الشخصيَّة. ففي العديد من الحالات ترفض الراحة وبعنادٍ أن تحلَّ ما لم يمتنع الشخص عن المقاومة، أو عن بذل جهدٍ في الاتجاه الذي يرغب في الوصول إليه».

يقول أحد مراسلي الدكتور ستاربَك: «لقد قلت لن أستسلم؛ لكن عندما انكسرت إرادتي، انتهى كل شيء». ويقول ثانٍ: «قلت ببساطة: (ربي، لقد فعلت كلَّ ما في وسعي؛ وأترك الأمر كلَّه لك؛ وعلى الفور أتاني سلام عظيم»). ويقول ثالث: «تبادر إلى ذهني فجأةً أنني قد أُخلَّص أيضًا لو أنني توقَّفت عن محاولة فعل الأمر بنفسي، واتبعت يسوع: فأزيح عني الحِمْل بطريقةٍ أو بأخرى». ويقول رابع: «أحجمت أخيرًا عن المقاومة، وسلَّمت نفسي، رغم صعوبة ذلك. وتدريجيًّا غمرني شعور بأنني أنجزت الجزء الذي

= نفسي حينئذ؛ لأنني قطعت عهدًا بإعطاء قلبي لله قبل مغادرة الغابة. وعندما حاولت، اكتشفت أنني لا أقدر... تراجعت روحي الجُوَّانية، ولم أملك شيئًا في قلبي أُخرجه لله. كانت الفكرة تضغط عليَّ، أعني رعونة وعدي بأن أمنح قلبي لله في ذلك اليوم، أو أن أموت وأنا أحاول. بدا لي كأن روحي ملزَمة بهذا الوعد؛ ورغم ذلك كنت على وشك الحنث به. غشاني ضعف وتثبيط عظيمان، وشعرت بأنني أضعف من أن أقف على قدمي. وفي تلك اللحظة بالتحديد ظننتُ أنني سمعت شخصًا يقترب مني، وفتحت عينيَّ كي أتبيَّن حقيقة الأمر. وهناك تبيَّن لي وبوضوح أن غرور قلبي هو العقبة الكؤود التي تقف في طريقي. تملَّكني إحساسٌ طاغٍ بأنني شخصٌ شرير؛ إذْ أخجل من أن يراني إنسان ما جاثيًا على ركبتَي أمام الله، لدرجة أنني **صرختُ بعلو صوتي، وهتفت قائلًا: إنني لن أغادر ذلك المكان لو اجتمع عليَّ كل رجال الأرض وكل شياطين الجحيم**. يا له من قول! قلت لنفسي، شخص آثم بقدري، جاثيًا على ركبتَي، معترفًا بخطاياي للربِّ العظيم والمقدَّس؛ وأخجل من أن يجدني شخص آخر آثم مثلي على ركبتَي أجاهد لأتصالح مع ربي الذي عصيته!. بدت الخطيئة فظيعة، لا حدود لها. لقد كسرتني أمام الربِّ».

Memoirs, pp. 14-16, abridged.

يتعيَّن عليَّ إنجازه، وكان الربُّ مستعدًّا لإنجاز الجزء الخاص به»[٢٠]. ويصرخ الواعظ جون نيلسون John Nelson[٢١]: «إلهي، لِتَكُنْ مَشِيئَتُكَ؛ العَنْ أو خَلِّصْ!»، فقد كان مُرْهَقًا من الصراع القَلِق الذي كان يخوضه لكي ينجو من اللعن؛ وفي تلك اللحظة امتلأت روحه بالسلام.

ويقدِّم الدكتور ستاربَك تفسيرا مثيرًا للاهتمام، وصائبًا في ما يبدو لي - على قدر ما يمكن لتصوُّرات مبسطة إلى هذا الحدِّ أن تدَّعي الحقيقة من الأساس - للأسباب التي تجعل من استسلام الذات في اللحظة الأخيرة أمرًا لا غنى عنه. بادئ ذي بدء، يوجد شيئان في عقل الشخص المُرشَّح للمرور بتجربة التحوُّل الديني: أولًا: النقص أو الخطأ؛ أي: «الخطيئة» التي يتوق للهرب منها. وثانيًا: المثال الإيجابي الذي يتوق للوصول إليه. وعند أغلبنا يكون الشعور بالنقص والخطأ جزءًا من وعينا أوضح بكثير من تصوُّرنا لأي مثال إيجابيٍّ يمكن أن نرنو إليه. ففي غالبية الحالات، في واقع الأمر، تكاد «الخطيئة» تستحوذ حصريًّا على الانتباه بحيث يكون التحوُّل الديني «**عملية صراع من أجل الابتعاد عن الخطيئة عوضًا عن أن تكون عملية سعي حثيث من أجل الاقتراب من الصلاح**»[٢٢]. إن فطنة الإنسان وإرادته الواعية، في سعيهما صوب المثال، لا يستهدفان - في واقع الحال - سوى شيء مُتصوَّر على نحوٍ مبهم وغير دقيق. لكن في الوقت نفسه تستمر قوى النضج الطبيعي المحض بداخله في المضيِّ صوب النتيجة المحدَّدة مسبقًا، وتطلق أشكال السعي المجهد لوعيه الخاص سراح حلفائها من اللا - وعي ليتحركوا وراء الكواليس، وفق طريقتهم الخاصَّة، بالعمل على إعادة الترتيب المبتغاة؛ إعادة الترتيب هذه التي تتجه نحوها كل هذه القوى الأعمق، محدَّدة بشكل مؤكد، ومختلفة - قطعًا - عمَّا يتصوره الإنسان ويحدِّده بشكلٍ واعٍ. وبالتالي، فإن عملية إعادة الترتيب المحددة هذه يمكن لها - فعليًّا - أن تُعاق (**أن تنحشر** - إذا جاز التعبير - مثل الاسم الذي نسعى حثيثًا لتذكُّره) بواسطة جهوده الإراديَّة المنحرفة عن الاتجاه الصحيح.

يبدو أن ستاربَك يضع إصبعه على أصل المسألة عندما يقول إن ممارسة

---

(٢٠) STARBUCK: Op. cit., pp. 91, 114.

(٢١) Extracts from the Journal of Mr. John Nelson, London, no date, p. 24.

(٢٢) STARBUCK, p. 64.

الإرادة الشخصيَّة تعني العيش في المنطقة التي تكون فيها الذاتُ الناقصة المعيوبة هي الشيءَ الأبرز. وعلى النقيض، عندما تأخذ القوى اللا ـ واعية بزمام المبادرة، فمن المرجَّح بشكل أكبر أن تتولَّى الذات الأفضل، **الممكنة**، توجيه العملية. وبالتالي، عوضًا عن أن تكون الذات الفضلى مستهدفةً من الخارج [الوعي]، على نحوٍ أخرق ومبهم، تصبح هي نفسها المركز المنظِّم. لكن ما الذي يتعيَّن على المرء فعله إذن؟ يجيب ستاربَك: «يتعيَّن عليه أن يسترخي، أن يلوذ بالقوة الأكبر المعزِّزة للصلاح والميسِّرة له، والتي تفيض من كينونته، ويدعها تنهي ـ بطريقتها الخاصَّة ـ العمل الذي بدأه... ووفق وجهة النظر هذه، يعني فعل الاستسلام أن تمنح الذات نفسها للحياة الجديدة بحيث تكون الأخيرة مركزًا لشخصيَّة جديدة، وأن تحيا جُوَّانيًّا حقيقتها التي تَمَّ تَصَوُّرها برَّانيًا من ذي قبل»[٢٣].

إن مقولة «منتهى سعي الإنسان هو بداية فرصة الله» هي الطريقة اللاهوتيَّة للتعبير عن حقيقة الاحتياج إلى استسلام الذات؛ بينما يمكن التعبير عنها بالطريقة الفسيولوجيَّة بمقولة: «دَعِ المرء يبذل كلَّ ما في وسعه، وسيقوم جهازه العصبي بفعل الباقي». والمقولتان تُقران الحقيقة نفسها[٢٤].

ولنعبِّر عنها بمجازنا السيكولوجي: عندما يُحتضن المركز الجديد للطاقة الشخصيَّة بشكل لا ـ واع ولمدَّة كافية كي يكون جاهزًا للإزهار، يتعيَّن علينا أن «نكفَّ أيدينا» وأن نتركَ الأزهار تتفتح بلا أي عونٍ منَّا!

لقد استخدمنا اللغة المبهمة والمجرَّدة الخاصَّة بعلم النفس. لكن بما أن حالة الشفاء المباغتة الموصوفة، ومهما كانت طريقة التعبير عنها، تتعلَّق بإلقاء أنفسنا على رحمة قوى ـ أيًّا كانت ماهيتها ـ أكثر مثاليةً مما نحن عليه بالفعل، ومن شأنها أن تجعل خلاصنا ممكنًا، فسترون السبب الذي يجعل من استسلام الذات ـ كما كان وسيظل ـ نقطة التحوُّل الرئيسة في الحياة الدينيَّة، طالما أن الحياة الدينيَّة هي حياةٌ روحيَّة، وليست مسألة عبادات ظاهرة أو طقوس أو أسرار كنسيَّة. يمكننا القول بأن كل تطوُّر حقَّقته المسيحية في الشأن الجُوَّاني قد انحصر بشكل أساسيٍّ في التأكيد المتزايد

(٢٣) STARBUCK, p. 115.

(٢٤) STARBUCK, p. 113.

على الشفاء عبر استسلام الذات. من الكاثوليكية إلى اللوثرية ثم إلى الكالفينية، ومنها إلى مذهب الويزلية، ومنه إلى خارج المسيحية العملية برمتها، إلى المسيحية «الليبرالية» المحضة أو المثالية الترانسندنتالية، سواء كانت من نوع المداواة بالعقل أو لم تكن، وبأخذ متصوفي العصور الوسطى، وأصحاب مذهب الانعزالية الهادئة، وتابعي مذهب التقويَّة pietism[٢٥] والكويكرز بالمرَّة في الاعتبار؛ يمكننا تعقُّب مراحل التقدُّم صوب فكرة المعونة الروحيَّة الفوريَّة، التي يختبرها المرء في غربته التعِسة من دون أي احتياجٍ أساسيٍّ للعدَّة المذهبية أو الآلية التكفيرية للخطايا.

بالتالي، فإن الدين وعلم النفس في تناغمٍ تامٍّ حتى هذه النقطة، بما أن كليهما يُقر بوجود قوى خارج الفرد الواعي ـ على ما يبدو ـ تأتي بالخلاص لحياته. لكن علم النفس ـ بتحديده لهذه القوى باعتبارها «لا ـ واعية» وفي تحدُّثه عن آثارها بوصفها ناتجةً عن «الحضانة» أو «التفكُّر»[٢٦] ـ يُلمح إلى أن هذه القوى لا تتجاوز شخصيَّة الإنسان؛ وفي هذا الموضع يحيد علم النفس عن اللاهوت المسيحي الذي يؤكِّد على أنها عملياتٌ خارقة تأتي مباشرةً من الله. وأقترح عليكم عدم اعتبار هذا الحيود نهائيًّا، وإنما نترك هذه المسألة معلَّقةً لبعض الوقت ـ فالبحث المستمرُّ في المسألة قد يمكِّننا من التخلُّص من بعض التنافر الظاهري بين علم النفس واللاهوت.

إذن، دعونا نرجع ـ لبعض الوقت ـ إلى سيكولوجيَّة استسلام الذات.

عندما تجد إنسانًا يحيا على الحافة المتهرِّئة من وعيه، منكفئًا على خطيئته وعوزه ونقصه، وبالتالي لا عزاء له؛ أخبره ـ ببساطة ـ أن كل أموره على ما يرام، وأنه يجب عليه التوقُّف عن الحزن والسخط والقلق، وسيبدو له أنك تتفوَّه بحماقاتٍ محضة. فالوعي الإيجابيُّ الوحيد الذي يمتلكه يخبره

---

(٢٥) مذهب التقويَّة pietism، بالألمانية Pietismus: حركة إصلاح ديني مؤثِّرة بدأت بفضل اللوثريين الألمان في القرن السابع عشر، وأكَّدت على الإيمان الشخصي مقابل التأكيد المُلِح المتصوَّر للكنيسة اللوثرية على المذهب واللاهوت وإعطاء الأولوية لهما على حساب المعيشة المسيحية، وانتشرت هذه الحركة بسرعة رهيبة وأصبحت بعد ذلك مهتمَّة بالأمور الاجتماعية والتعليمية. وباعتبارها ظاهرةً للتجديد الديني الشخصي، استمرَّ تأثيرها غير المباشر في ألمانيا وأجزاء أخرى من أوروبا حتى القرن الحادي والعشرين. (المترجمان)

(٢٦) انظر لـ«الحضانة» المحاضرة الثامنة، ولـ«التفكُّر» انظر هذه المحاضرة. (المترجمان)

أن كلَّ أموره **ليست** على ما يرام، وأن الطريق الأفضل الذي يعرضه عليه يبدو ببساطة كما لو أنك تقترح عليه أن يحتضن الزيوف الصريحة. إذ لا يمكن لـ «إرادة الاعتقاد» The will to believe[٢٧] أن تمتدَّ لهذا المدى. فبوسعنا أن نجعل أنفسنا أكثر إيمانًا باعتقادٍ نملك أُسسه، لكن ليس بوسعنا أن نخلق اعتقادًا لا أساس له في الواقع، وعندما يؤكِّد لنا إدراكنا نقيضه. وتأتي الحالة العقليَّة الأفضل المُقترحة علينا ونحن في هذه الحالة على هيئةِ نفيٍ تامٍّ للحالة العقليَّة الوحيدة التي نمتلكها، ولا يمكن لإرادتنا أن تقوم بذلك النفي التام.

هناك طريقتان من الممكن عبرهما التخلُّص من الغضب، أو القلق، أو الخوف، أو اليأس، أو أي عواطف أخرى غير مرغوب فيها. إحدى هاتين

---

(٢٧) في محاضرة شهيرة لجيمس، نشرت لأول مرة في عام ١٨٩٦، بعنوان «إرادة الإعتقاد»، تبنَّى موقفًا مدافعًا عن عقلانية الاعتقاد الديني الإرادي، حتى في غياب الأدلَّة الكافية التي قد تبرِّر هذه الحقيقة الدينية. يبدأ جيمس أطروحته قائلًا إن قناعاتنا - بشكل عام - لا تستند دائمًا إلى براهين عقلية («مثل إيماننا بالحقيقة نفسها»)، «فطبيعتنا غير الفكرية تؤثر في قناعاتنا. هناك ميول عاطفية وإرادات أخرى تعمل قبل الاعتقاد وبعده». لذلك، «إذا سألنا متشكِّك متشدِّد كيف نبرهن على معارفنا، فهل يمكن لمنطقنا العقلي العثور على ردٍّ؟ لا! لا يمكنه الردُّ بالتأكيد. إن المسألة هنا مجرَّد إرادة ضد أخرى». ولكن هذا لا يعني أن البشر يستطيعون الإيمان بأي فكرة من خلال الإرادة وحدها (على سبيل المثال، أن مجموع الدولارين اللذين في جيبي مائة دولار)، ولكن يجب أن يكون هناك «ميل مسبق للاعتقاد» بهذه الفكرة؛ «فإذا استمر التيار الكلي للفكر في تأكيد فكرة ما، فهذا هو معنى كونها صحيحة». وهنا يصيغ النصف الأول من أطروحته قائلًا: «إن طبيعتنا العاطفية يجوز لها - بل أحيانًا يجب عليها - الاختيار من بين الافتراضات الممكنة، طالما كان الخيار حقيقيًّا ولا يمكن البتُّ فيه فكريًّا من جراء طبيعته»، فالإرادة حرَّة في اعتقادها، طالما أن عقل الفرد لا يستطيع الوصول إلى حلٍّ بنفسه. ثم ينتقل إلى النصف الثاني من أطروحته، وهو بيان متى يكون اختيار الإرادة لاعتقادها اختيارًا عقلانيًّا، فيرى أن الخيار اللا - أدري، الذي يترك المسألة معلَّقة، مساوٍ للقرار بنعم أو بلا من حيث إن جميعها مُعرَّض لنفس خطر فقدان الحقيقة. وبراجماتيًّا، فإن «خطر الخطأ هو أمر صغير للغاية بالمقارنة مع بركات المعرفة الحقيقية». فنحن لا نبتعد عن المعركة خوفًا من أن نُصاب بجرحٍ واحد، بل إن طريقة صنع الإنسان لانتصاراته الحياتية كانت على النقيض من ذلك، ومثاله على هذا هو أن العلم كان سيصبح أقلَّ تقدمًا بكثير لو لم تدفعه الرغبات العاطفية للأفراد في خضمِّ سعيهم لإثبات صحَّة معتقداتهم العلمية. وينهي المحاضرة بتشبيه موقفنا المعرفي بأنه مثل «وقوفنا على ممر جبليٍّ في وسط الثلوج الخطرة والضباب الذي يعمينا، فلا يصلنا عبره إلا لمحات - كل حين وآخر - من المسارات التي قد تكون خادعةً. إذا توقفنا سنتجمَّد حتى الموت. وإذا سلكنا الطريق الخطأ، فسنقع ونلاقي حتفنا ممزَّقين إلى قطع. فنحن بالتأكيد لا نعرف الطريق الصحيح من بين هذه الطرق. ماذا يجب أن نفعل؟ العمل من أجل الأفضل، والأمل في الأفضل، وقبول كل ما يأتي. وإذا أنهى الموت كل شيء، فلن نجد طريقة أفضل لملاقاة الموت». (المترجمان)

الطريقتين هي أن تنهال علينا عاطفةٌ مضادة بقوةٍ جبَّارة، والأخرى هي أن تستنفد قوانا في الصراع بحيث لا يكون لنا بُدٌّ من التوقُّف؛ لذا نتهاوى، ونستسلم، **ونكف عن الاهتمام**. تُضرب مراكز المخ العاطفيَّة الخاصَّة بنا عن العمل، ونهوي في حالة لامبالاة مؤقَّتة. والآن، ثمة إثبات موثَّق مفاده أن حالة الاستنفاد المؤقَّت هذه تشكِّل بقدرٍ معتبرٍ جزءًا من عملية التحوُّل الديني. فطالما استمرَّ قلق الروح السقيمة الأناني يقف حاجبًا على الباب، لا تستطيع الثقة الفسيحة للروح المؤمنة الحضور. لكن دَعِ الأول يغشى عليه، ولو للحظة، ويمكن للأخيرة الاستفادة من الفرصة، وبمجرَّد ما أن تمسك بزمام الأمور قد تظل محتفظةً به على الدوام. في كتاب توماس كارلايل عن تيوفلسدروكه[٢٨] Teufelsdröckh، ينتقل الأخير من الـ«لا» الدائمة إلى الـ«نعم» الدائمة عبر «مركز عدم الاكتراث».

دعوني أعطِكم توضيحًا جيدًا لهذه الخاصية في عملية التحوُّل الديني. يصف ديفيد برينيرد David Brainerd ـ هذا القديس الأصيل ـ عملية تحوُّله الخاصَّة في الكلمات التالية:

«ذات صباح، بينما كنتُ أسير في مكانٍ منعزلٍ كالمعتاد، بدا لي فجأةً أن كلَّ خططي ومشاريعي لإنقاذ نفسي وتخليصها ذهبت سدى؛ وتوقفت عن فعل أي شيءٍ لأني وجدت نفسي ضائعًا تمامًا. ورأيت أنه قد كان دومًا من المستحيل أن أفعل أيَّ شيء لمساعدة نفسي أو تخليصها، فقد صليت كلَّ

---

(٢٨) هي رواية لتوماس كارلايل بعنوان «Sartor Resartus» صدرت عام ١٨٣٦، وكان لها تأثير كبير في تطور المذهب الفلسفي الترانسنتندالي لنيو ـ إنجلاند لدرجة أن إيمرسون كتب مقدمة الطبعة الإنجليزية للرواية بنفسه. تحكي الرواية سيرة حياة فيلسوف ألماني يدعى تيوفلسدروكه، وكيف تشكَّلت فلسفته في الأخير. فبعد أن أصابته صدمة عاطفيَّة، غرق في كآبة عميقة، بلغت ذروتها في مبدأ «لا الدائمة»، الرافضة لكل النشاط البشري. لكن يظل تيوفلسدروكه في صراع ذاتيٍّ مع روحه، وهو الأمر الذي يؤدي به إلى «مركز عدم الاكتراث»، ثم يصل أخيرًا بعد تأمله في حركة التاريخ المتحركة إلى الأمام دائمًا، بالمعنى الهيجلي، إلى مبدأ «نَعَم الدائمة»، التي تقبل الحياة بكل صورها وأشكالها. ويمكن اعتبار هذه الرحلة الروحية بمثابة جزء من الصحوة الوجودية اللاهوتية، حيث تشبه «قفزة الإيمان leap of faith» لدى كيركيغارد Kierkegaard. فمبدأ «نَعَم الدائمة» يمثِّل بالنسبة إلى كارلايل روحَ الإيمان بالله وما يتولَّد عنها من ثقة فيه، ويمثِّل مبدأ «لا الدائمة» روحَ عدم الإيمان بالله وما يتولَّد عنها من إنكارٍ لحقيقة ما هو إلٰهي في الأفكار، والشخصيات، والحياة الإنسانية بشكل عام؛ وبالتالي ينظر المرء من منظور عدميٍّ لكل ما هو سامٍ ونبيل، فيبدو له كل شيء باطلًا وفارغًا، في تأثُّر واضحٍ بشخصية الشيطان مفستوفيليس في مسرحية فاوسْت لجوته. (المترجمان)

الصلوات التي يمكنني أن أصليها للأبد، ورأيت أن صلواتي كلها كانت باطلةٌ؛ وذلك لأن المصلحة الشخصيَّة هي التي قادتني إلى الصلاة، وبالتالي لم أُصَلِّ قطُّ - ولو لمرة - بدافع احترامي لمجد الله. ورأيت أنه لا يوجد رابط ضروريٌّ بين صلواتي ونيل الرحمة الإلهيَّة؛ فلم تفرض صلواتي أدنى إلزام على الله لينعم عليَّ بنعمته؛ وأنه لا يوجد فيها فضيلة أو خير أكثر مما يوجد في ضربي بيدي في الماء. لقد اكتشفت أنني كنت أراكم عباداتي بين يدي الله، فأصلي، وأصوم... إلخ، متظاهرًا بأنني أبتغي بها وجهه؛ بينما لم أنتوِ قَطُّ - ولو لمرة - ذلك بصدق، وإنما كنت أبتغي بها سعادتي الخاصَّة. لقد تبيَّن لي أنني لم أفعل شيئًا لوجه الله قَطُّ، وبالتالي ليس لي الحقُّ في مطالبته بشيءٍ سوى اللعن والعذاب السرمدي جزاءً على نفاقي واستهزائي. عندما رأيت بجلاء أنني لم آخذ شيئًا بعين الاعتبار سوى مصلحتي الشخصيَّة، بدت الواجبات التي أقوم بتأديتها استهزاءً خبيثًا وسلسلة من الأكاذيب؛ لأنها قد كانت كلها بمثابة عبادة للذات، واستغلالًا شنيعًا لله.

ظللت - على ما أتذكَّر - على هذه الحالة العقليَّة من صباح يوم الجمعة حتى مساء يوم السبت التالي (١٢ يوليو، ١٧٣٩)، حيث كنت أسير في المكان المنعزل نفسه. هنا، وفي حالةٍ من السوداويَّة، **حاولت أن أصلي؛ لكنني لم أجد قلبًا مستعدًّا للانخراط في الصلاة أو في أي واجب دينيٍّ آخر؛ لقد زال اهتمامي، وممارستي، وعواطفي الدينيَّة السابقة. واعتقدت أن روح الله تركتني تمامًا؛ لكنني ظللت غير مكروب؛ وإن كنت حزينًا كما لو أن لا شيء في السماء أو الأرض بمقدوره أن يجعلني سعيدًا. وجاهدت، وأنا في هذه الحالة، لكي أصلي - بالرغم من أني ظننت ذلك الأمر محض غباء وغير معقول -** لقرابة نصف ساعة؛ ثم وبينما كنت أسير في بستانٍ كثيف، بدا لي أن مجدًا لا يُوصَف انفتح أمام روحي. لا أقصد أيَّ إشراق خارجيٍّ، ولا أيَّ تخيُّل لجسدٍ من النور؛ وإنما كان فهمًا أو منظورًا جُوَّانيًا جديدًا عن الله لم يكن لديَّ من قبل قطُّ، ولا حتى أي شيء يشبهه. لم يكن فهمًا محددًا لأي شخص في الثالوث، لا الآب ولا الابن ولا الروح القُدُس؛ وإنما بدا لي أنه مجد إلهيٌّ. وابتهجت روحي بفَرَح لا يوصَف لرؤية إله كهذا، لرؤية كيان إلهيٍّ جليل كهذا؛ وكنت مسرورًا جُوَّانيًا وراضيًا بأنه الله فوق كل شيء لأبد الآبدين. كانت روحي مأسورةً ومبتهجةً بجلال الله لدرجة أنني كنت

مُحاطًا به؛ على الأقل لدرجة أنني لم أفكّر في خلاصي ولا حتى في وجودي نفسه. وبقيت على هذه الحالة من الفرح والسلام والاندهاش، إلى أن أَقْبَلَ الليل، من دون أي نقص محسوس في هذه المشاعر. وبعد ذلك بدأت أفكّر وأتفحَّص فيما رأيته، وشعرت أنني هادئ ذهنيًا ويغمرني شعور عَذْبٌ طوال المساء التالي. أحسست أنني في عالَم جديد، وظهر كل شيء يتعلَّق بي بوجهٍ جديدٍ يختلف عمَّا اعتدت عليه. في هذا الوقت، انفتح طريق الخلاص أمامي بحكمة وملاءمة وجلالة لا حدود لها لدرجة أنني تعجَّبت من تفكيري في أي طريق آخر للخلاص؛ وكنت مندهشًا من أنني لم أتخلَّ عن خططي وأتمسك ـ عوضًا عنها ـ بهذه الطريقة المحبَّبة والمبارَكة والجليلة للخلاص. ولو كان لي أن أُنقذ بفضل قيامي بالواجبات أو بفضل أي طريقٍ آخر خططت له من قبل، لرفضت روحي هذا الخلاص الآن. وتعجبتُ من أن كل العالم لم يرَ هذا الطريق للخلاص ويلتزم به، بفضل بِرِّ المسيح»[٢٩].

لقد شدَّدتُ في هذا النصِّ على الفقرة التي تسجِّل استنفاد العاطفة القلِقة الاعتيادية. وفي عددٍ كبيرٍ من هذه السرديات، إن لم يكن في معظمها، يتحدَّث أصحابها كما لو أن استنفاد العاطفة الأدنى ومجيء العاطفة الأعلى قد حدثا بشكل متزامن[٣٠]؛ إلا أنهم مرة أخرى غالبًا ما يتحدثون كما لو أن العاطفة الأعلى قد طردت العاطفة الأدنى. وهو وصف صحيح ـ بلا شكٍّ ـ لما يحدث في الكثير من الحالات، كما سنرى قريبًا. لكن في الغالب، لا يكون هناك شكٌّ في أن الوضعين ـ النضوج اللا ـ واعي لعاطفة واستنفاد الأخرى ـ قد تآمرا في الوقت نفسه ليولِّدا النتيجة.

EDWARD'S and DWIGHT'S Life of Brainerd, New Haven, 1822, pp. 45 - 47, abridged. (٢٩)

(٣٠) لو وصفنا الظاهرة بأكملها بأنها تغير في الاتزان، يمكننا القول بأن حركة الطاقات الروحية الجديدة صوب المركز الشخصي وتراجُع الطاقات الروحية القديمة نحو الهامش (أو صعود بعض الأشياء إلى أعلى عتبة الوعي، ونزول الأشياء الأخرى إلى أسفلها) كانتا فقط طريقتين لوصف حدثٍ واحدٍ لا يقبل التقسيم. وهذا صحيح تمامًا في أغلب الأحوال، وستاربَك محقٌّ عندما يقول إن «استسلام الذات» والعَزم الجديد» هما «فعليًّا الشيء نفسه»، رغم أنهما يبدوان بادئ الرأي تجارب مختلفة. فاستسلامُ الذاتِ يرى التغيُّرَ من ناحية الذات القديمة بينما يراه العَزْمُ من ناحية الذات الجديدة.

Op. cit., p. 160.

السيد ت. و. ب .T. W. B، متحول دينيًا على يد نيتليتون Nettleton[(٣١)] أصابته نوبةُ توبة من الخطيئة، فلم يأكل شيئًا طوال اليوم، وحبس نفسه في غرفته في المساء، في قنوطٍ تام، صارخًا بأعلى صوته: «إلى متى، يا رب، إلى متى؟»[(٣٢)]، ويقول: «بعد تكرار هذه الجملة وجُمل بالمعنى ذاته مراتٍ عديدة، **بدا أنني قد غرقت في حالة من فقدان الإحساس**. وعندما عادت إليَّ نفسي مرةً أخرى وجدتني جاثيًا على ركبتَي أدعو، لا لنفسي وإنما للآخرين. شعرت بالخضوع لإرادة الله، آملًا في أن يفعل بي ما يراه أصلح لي. وبدا انشغالي بنفسي مُبْتَلَعًا في انشغالي بالآخرين»[(٣٣)].

ويكتب الواعظ الإحيائي الأمريكي الشهير تشارلز فيني Finney (١٧٩٢ ـ ١٨٧٥): «قلت لنفسي: (ما هذا؟ لا بدَّ أنني أحزنت الروح القُدُس وأصبتها بالأسى[(٣٤)]. لقد فقدت كل قناعتي. ليس لديَّ ذرَّة انشغال بروحي؛ ولا بدَّ أن الروح القُدُس قد غادرتني. لماذا! لم أكن بعيدًا قَطُّ عن الانشغال بخلاصي بهذا القدر طوال حياتي)... لقد حاولت استعادة قناعاتي كي أستردَّ ثقل الخطيئة الذي كنت أكدح تحت وطأته. حاولت دون جدوى أن أجعل نفسي قَلِقًا. لكني كنت هادئًا ومطمئنًا لدرجة أنني حاولت أن أشعر بالقلق حيال ذلك الأمر مخافة أن يكون ناتجًا عن إحزاني للروح القُدُس»[(٣٥)].

لكن بلا شكٍّ، هناك أشخاص ـ وبشكل مستقلٍّ تمامًا عن أي استنفادٍ لمقدرتهم على الإحساس، أو حتى في غياب أي شعورٍ سابقٍ حادٍّ ـ ينفجر فيهم الوضع الأعلى، عندما يبلغ درجة الطاقة اللازمة، مخترقًا لكل الحدود

---

(٣١) أسايل نيتليتون Asahel Nettleton (١٧٨٣ ـ ١٨٤٤) واحد من القادة الروحيين الذين قاموا بدور أساسيٍّ في حراك الإحياء خلال الصحوة الثانية الكبرى، وهي حركة إحياء دينية بروتستانتية في أوائل القرن التاسع عشر بأمريكا. ورغم أنه لم يكن راعيًا لكنيسة بروتستانتية، ولم يكتب كتابًا واحدًا، ولم يقم بدور قياديٍّ في أي منظمة؛ فإنه يظل واحدًا من أهم الوعَّاظ المتجوِّلين المولودين بأمريكا، وكان نجاحه عميق الأثر. (المترجمان)

(٣٢) قارن مع المزامير (١٣ : ١). (المترجمان)

(٣٣) A. A. BONAR: Nettleton and his Labors, Edinburgh, 1854, p. 261.

(٣٤) قارن مع أفسس ٤ : ٣٠؛ «ولا تحزنوا روح الله القدس الذي خُتمتم به ليوم الفداء». (المترجمان)

(٣٥) CHARLES G. FINNEY: Memoirs written by Himself, 1876, pp. 17, 18.

ومكتسحًا لكلِ شيء كفيضانٍ مباغت. هذه هي الحالات الأكثر إدهاشًا والأجدر بالتذكُّر، إنها حالات التحوُّل الديني الفوريَّة التي ترتبط بالنعمة الإلهيَّة على نحو استثنائيٍّ. ولقد أعطيتكم مثالًا مسهبًا عليها ـ أقصد حالة السيد برادلي. لكن من الأفضل أن أدَّخر الحالات الأخرى وتعليقاتي على باقي الموضوع للمحاضرة القادمة.

المحاضرة العاشرة

التحوُّل الدينيُّ (تَتِمَّةٌ)

يتعيَّن علينا في هذه المحاضرة إنهاء موضوع التحوُّل الديني، وسننظر - بدايةً - في حالات التحوُّل الديني الفوريَّة المدهشة، التي يُعتبر القديس بولس أبرز مثال عليها، والتي يُنصَّب فيها - غالبًا وسط استثارة عاطفيَّة هائلة أو بَلْبلة هائلة للحواس، وفي طرفة عينٍ - جدارٌ فاصلٌ بين الحياة القديمة والحياة الجديدة. وتمثِّل التحولات الدينيَّة من هذا النوع مرحلةً مهمَّة من مراحل التجربة الدينيَّة؛ نظرًا للدور الذي أدَّته في اللاهوت البروتستانتي، وهو ما يقتضي منَّا دراسته على نحوٍ مفصَّل.

أعتقد أنه من الأفضل الاستشهاد بحالتين أو ثلاثٍ قبل أن نطرح توصيفًا أكثر تعميمًا للظاهرة. فيلزم على المرء معرفة الأمثلة الملموسة قبل كل شيء؛ وذلك لأنه - وكما اعتاد البروفيسور أجاسيز Agassiz أن يقول - لا يمكن للمرء أن يفهم من تعميم ما أكثر مما تسمح له معرفته المسبقة بتفاصيل هذا التعميم. سأعود إذن إلىّ حالة صديقنا هنري ألين، وأقتبس سرديته الخاصَّة بيوم السادس والعشرين من شهر مارس ١٧٧٥، عندما أصبح عقله البائس المتشظِّي مُوَحَّدًا للأبد:

«بينما كنت أتجول في الحقول قرب الغروب باكيًا على وضعي التائه والمنكوب، ومسحوقًا تحت وطأة عبئي، ظننت أنني في حالٍ من البؤس لم يكن عليها إنسانٌ من قبل قَطُّ. عدتُ للمنزل، وعندما بلغت البابَ، وبينما كنت أخطو فوق العتبة، أتت هذه الانطباعات لعقلي كصوتٍ قويٍّ لكنه خفيض: لقد كنت تسعى، وتصلي، وتُصلح، وتكدح، وتقرأ، وتستمع، وتتأمَّل، فبأيِّ شيءٍ نفعك ذلك في تحقيق خلاصك؟ هل أنت أقرب إلى التحوُّل الديني الآن منك حينما بدأت السعي؟ هل أنت الآن أكثر استعدادًا

للسماء، أو أجدر للظهور أمام محكمة الربِّ المنصِفة من لحظة بدء سعيك؟

دفعني ذلك للاقتناع بأنني لم أقترب ـ ولو بمقدار خطوة ـ من الله بعد كل هذا السعي؛ وإنما ظللت مُدانًا ومفضوحًا وبائسًا كما كنتُ من قبل. صرخت داخل نفسي: يا الله، أنا تائه، ولو أنَّك، يا ربي، لم تهدني إلى طريق جديد، لا علم لي به، لن أُخَلَّص أبدًا، فالطرق والأساليب التي وصفتها لنفسي كان مآلها الإخفاق، وأنا متقبِّل لإخفاقها. يا ربي، ارحمني! يا ربي، ارحمني!

استمرت هذه الاكتشافات حتى عدتُ للمنزل وجلست. وبعدما جلست معذبًا، وكلي حيرة؛ كغريقٍ يتهيَّأ للاستسلام للغرق، استدرت ـ فجأةً ـ وأنا جالس على الكرسي، ورأيت جزءًا من إنجيلٍ قديم موضوعًا على أحد الكراسي، أمسكت به في عَجَلة ولَهْفَة، وفتحته كيفما اتفق، فوقعت عيني على المزمور الثامن والثلاثين[1]، وكانت المرة الأولى التي أرى فيها كلمة الله. استحوذت عليَّ بقوةٍ بدا أنها تسري عبر روحي بالكامل، وبدا كأن الله يصلي بداخلي، ومعي، ومن أجلي. وفي ذلك الوقت نادى أبي على العائلة لكي نحضر الصلاة؛ حضرتُ، لكنني لم أعِر انتباهًا لما قاله في صلاته، وإنما واصلت الصلاة بكلمات هذا المزمور. آه، أنجدني، أنجدني،

---

(١) نصُّ المزمور: ١ يَا رَبُّ لَا تُوَبِّخْنِي بِغَضَبِكَ، وَلَا تُؤَدِّبْنِي بِسَخَطِكَ، ٢ لأَنَّ سِهَامَكَ قَدْ أَصَابَتْنِي وَضَرَبَاتِكَ قَدْ ثَقُلَتْ عَلَيَّ. ٣ اعْتَلَّ جَسَدِي لِفَرْطِ غَضَبِكَ عَلَيَّ. وَبَلِيَتْ عِظَامِي بِسَبَبِ خَطِيئَتِي. ٤ طَمَتْ آثَامِي فَوْقَ رَأْسِي. وَصَارَتْ كَعِبْءٍ ثَقِيلٍ لَا طَاقَةَ لِي عَلَى حَمْلِهِ. ٥ أَنْتَنَتْ جِرَاحِي وَسَالَ صَدِيدُهَا بِسَبَبِ جَهَالَتِي. ٦ انْحَنَيْتُ وَالْتَوَيْتُ. وَدَامَ نَحِيبِي طُولَ النَّهَارِ. ٧ امْتَلأَ دَاخِلِي بِأَلَمٍ حَارِقٍ، فَلَا صِحَّةَ فِي جَسَدِي. ٨ أَنَا وَاهِنٌ وَمَسْحُوقٌ إِلَى الْغَايَةِ، وَأَئِنُّ مِنْ أَوْجَاعِ قَلْبِي الدَّفِينَةِ. ٩ أَمَامَكَ يَا رَبُّ كُلُّ تَأَوُّهِي، وَتَنَهُّدِي مَكْشُوفٌ لَدَيْكَ. ١٠ خَفَقَ قَلْبِي وَفَارَقَتْنِي قُوَّتِي، وَاضْمَحَلَّ فِيَّ نُورُ عَيْنَيَّ. ١١ وَقَفَ أَحِبَّائِي وَأَصْحَابِي مُسْتَنْكِفِينَ مِنِّي بِسَبَبِ مُصِيبَتِي، وَتَنَحَّى أَقَارِبِي عَنِّي. ١٢ نَصَبَ السَّاعُونَ لِقَتْلِي الْفِخَاخَ، وَطَالِبُو أَذِيَّتِي تَوَعَّدُوا بِدَمَارِي، وَتَآمَرُوا طُولَ النَّهَارِ لِلإِيقَاعِ بِي. ١٣ أَمَّا أَنَا فَقَدْ كُنْتُ كَأَصَمَّ، لَا يَسْمَعُ، وَكَأَخْرَسَ لَا يَفْتَحُ فَاهُ. ١٤ كُنْتُ كَمَنْ لَا يَسْمَعُ، وَكَمَنْ لَيْسَ فِي فَمِهِ حُجَّةٌ. ١٥ لأَنِّي قَدْ وَضَعْتُ فِيكَ رَجَائِي، وَأَنْتَ تَسْتَجِيبُنِي يَا رَبُّ يَا إِلَهِي. ١٦ قُلْتُ: «لَا تَدَعْهُمْ يَشْمَتُونَ بِي فَحَالَمَا زَلَّتْ قَدَمِي تَغَطْرَسُوا عَلَيَّ» ١٧ لأَنِّي أَكَادُ أَتَعَثَّرُ، وَوَجَعِي دَائِمًا أَمَامَ نَاظِرِي. ١٨ أَعْتَرِفُ جَهْرًا بِإِثْمِي، وَأَحْزَنُ مِنْ أَجْلِ خَطِيئَتِي. ١٩ أَمَّا أَعْدَائِي فَيَفِيضُونَ حَيَوِيَّةً. تَجَبَّرُوا وَكَثُرَ الَّذِينَ يُبْغِضُونَنِي ظُلْمًا. ٢٠ وَالَّذِينَ يُجَازُونَ الْخَيْرَ بِالشَّرِّ يُقَاوِمُونَنِي لأَنِّي أَتْبَعُ الصَّلَاحَ. ٢١ لَا تَنْبِذْنِي يَا رَبُّ. يَا إِلَهِي لَا تَبْعُدْ عَنِّي. ٢٢ أَسْرِعْ لِنَجْدَتِي يَا رَبُّ يَا مُخَلِّصِي. (المترجمان)

هكذا صرخت، أنت يا من تفتدي الأرواح[٢]، خَلِّصني أو سأهلك؛ بمقدورك هذه الليلة، لو أردتَ، التكفير عن خطاياي بنقطة واحدة من دمك، وأن تُهدِّئ من سخط الربِّ الغاضب. في هذه اللحظة، عندما استسلمت له تمامًا ليفعل بي ما يحلو له، وكنت مستعدًّا لأن يحكم الربُّ عليَّ بما يشاء، اخترق الحبُّ المُفْتَدِي روحي بنصوصٍ مكرَّرة، وبقوة صهرت كُلَّ روحي بالحب؛ ذَهَبَ عبء الشعور بالذنب والإدانة، وطُرد الظلام، وخشع قلبي ومُلئ بالامتنان، وروحي التي كانت منذ بضع دقائق تئنُّ تحت وطأة جبال الموت، وتصرخ طلبًا للعون من إلٰهٍ مجهول، مملوءة الآن بالحبِّ الخالد، مُحلِّقة على أجنحة الإيمان، مُتحرِّرة من سلاسل الموت والظلام، وتصرخ قائلةً: إلهي، وربي؛ أنت صخرتي، وحصني، ودرعي[٣]، وبرجي العالي، وحياتي، وبهجتي، ونصيبي الحالي والأزلي. ونظرت لأعلى فخُيِّل لي أنني أرى النور نفسه [ولقد رأى في أكثر من مناسبة سابقة وهجَ نورٍ ساطع][٤]، رغم أنه بدا مختلفًا؛ وبمجرَّد أن رأيته، انفتح أمامي المُخطَّط المُعَدُّ لي وفق وعد الله، واضطررت للصراخ: كفى، كفى، يا إلهي المُبارَك! لم يعد من الممكن الشَّكُّ في التحوُّل، التغيُّر، وتجلياته أكثر من الشَّكِّ في النور الذي أراه، أو أي شيء سبق ورأيته من قبل.

في خضمِّ بهجاتي كلِّها، وفي أقل من نصف ساعة بعد أن أُعتقت روحي، كشف الربُّ لي عن عملي في الخدمة الدينيَّة ودعاني للوعظ بالإنجيل. صرخت متألمًا، آمين، يا ربي، سأذهب؛ أرسلني، أرسلني[٥]. قضيت الجزء الأكبر من الليلة في نشوات البهجة، ممجِّدًا الله الأزلي the Ancient of Days على فضله وكرمه غير المحدود. بعد أن مكثت طويلًا في حالة الجذب هذه، والإطار السماوي بدا لي حينها أن طبيعتي كإنسانٍ تطلب النوم، فكَّرت في إغلاق عينَي للحظاتٍ قليلة؛ ثُمَّ تدخَّل الشيطان، وأخبرني أنني لو ذهبت للنوم، سأفقد كلَّ التجربة، وعندما أستيقظ في الصباح سأجد أن هذه التجربة لم تكن سوى توهُّم وخيال. فصرخت على الفور: يا إلهي، إذا كنت مخدوعًا، أنِرْ لي بصيرتي، وأرِني الحقيقة.

---

(٢) قارن مع تيطس ٢ : ١٤. (المترجمان)
(٣) قارن مع المزامير ١٤٤ : ٢ والمزامير ١٨ : ٢. (المترجمان)
(٤) إضافة من ويليام جيمس. (المترجمان)
(٥) قارن مع أشعياء ٦ : ٨. (المترجمان)

ثم أغلقتُ عينَي لبضع دقائق، وبدوت مُنتَعِشًا بفضل النوم؛ وعندما استيقظت، كان التساؤل الأول: أين إلهي؟ وفي غمضة عينٍ، بدت روحي مستيقظةً في الله ومعه، محاطةً بذراعي الحبِّ الأزلي. وقرب الشروق نهضت ببهجةٍ لأخبر والديَّ بما فعله الله لروحي، وأعلنتُ لهم معجزة فضل الله غير المحدود. أمسكتُ بإنجيلٍ لأريهما الكلمات التي طبعها الله على روحي في الأمسية الماضية؛ لكن عندما فتحت الإنجيل، بدا جديدًا لي.

كنت أتوق لأكون خادمًا لقضية المسيح، واعظًا بالإنجيل، لدرجة أنني أصبحت عاجزًا عن البقاء ساكنًا أكثر من ذلك، وذهبت لأخبر عن عجائب الحبِّ المُفْتَدِي. فقدت كلَّ رغبة في المُتَع الجسديَّة، وفي صحبة اللهو، وصار بوسعي هجرهم»[٦].

أصبح السيد ألين الشاب، دونما إبطاء، ومن دون أي اطلاعٍ على كتابٍ سوى إنجيله، وأي تعليم خلا خبرته الشخصية - قسًّا مسيحيًّا، ومنَ ذلك الحين فصاعدًا صارت حياته - بفضل تقشُّفه وعزيمته - جديرةً بأن تُصَنَّفَ مع حياة أشد القديسين إخلاصًا. لكن رغم كل سعادته التي حقَّقها بطريقته المضنية، لم يتمكَّن من استعادة رغبته حتى في أكثر المتع الجسديَّة براءةً. إذن، يلزم علينا تصنيفه، مثل بونيان وتولستوي، ضمن هؤلاء الذي اكْتَوَت أرواحهم بسوادويَّة تركت عليها أثرًا دائمًا. كان خلاصه منتميًا لكَوْنٍ آخر غير العالم الطبيعيِّ المحض، وبقيت حياته محاكمةً طويلة وحزينة. فبعد سنواتٍ نجده يكتب تدوينةً كهذه في يومياته: «في يوم الأربعاء، الثاني عشر من الشهر، ألقيت موعظةً في حفل زفاف، وكانت سعادتي بهذا وسيلةً لإقصاء الرغبات الجسديَّة».

أما الحالة التالية التي سأقدِّمها لكم، فتخصّ أحد مراسلي البروفيسور ليوبا، وقد ذُكرت في مقال الأخير، المستشهد به سابقًا، في العدد السادس من المجلة الأمريكية لعلم النفس American Journal of Psychology. وكانت الحالة لشخصٍ تخرَّج في جامعة أوكسفورد، وهو ابن كاهن، وتشبه قصته - من عديد الجهات - الحالة الكلاسيكية للكولونيل جاردينر Colonel Gardiner[٧]،

---

(٦) Life and Journals, Boston, 1806, pp. 31 - 40, abridged.

(٧) الكولونيل جاردينر (١٦٨٨ - ١٧٤٥): جندي إسكتلندي قاتل مع الجيش البريطاني في أثناء التمرُّد اليعقوبي عام ١٧٤٥، وتوفي مع القوات البريطانية في ألمانيا. ذاع صيته بين العامَّة بعد نشر =

والذي يُفترض من الجميع معرفته. وإليكم الحالة، بشكلٍ موجزٍ بعض الشيء:

«في الفترة التي تقع بين مغادرتي لجامعة أوكسفورد وتحوُّلي الديني لم أطأ عتبةَ كنيسة أبي قَطُّ، رغم أنني عشتُ معه لمدَّة ٨ سنوات، كنت أكسب ما أريده من مالٍ عن طريق مزاولة الصحافة، وكنت أنفقه كلَّه في الشرب والعربدة الباذخة مع أيٍّ كان. هكذا عشت، في بعض الأوقات أكون ثَمِلًا لأسبوع دون انقطاع، وبعد ذلك ينتابني ندم رهيب يجعلني أصوم تمامًا عن الخمر لشهر كامل.

طوال هذه الفترة كلها، أي حتى بلغت الثالثة والثلاثين من عمري، لم يكن لديَّ أيُّ رغبةٍ في أن أستقيم دينيًّا. لكن كل آلامي الحادَّة كانت ناتجةً عن الندم الرهيب الذي اعتدت الإحساس به بعد كل سُكْرٍ وعربدة، ندم على حماقتي وإهدار حياتي بهذه الطريقة - أنا الرجل ذو المواهب الفائقة والتعليم الرفيع. أكأبني هذا الندم الرهيب ذات ليلة؛ وحينما كان يطغى عليَّ، كنت أصبح أكثر كآبةً في اليوم التالي. إن ما عانيته يتجاوز حدودَ التعبيرِ بالكلمات. لقد كان كنيران الجحيم بكل عذاباتها المروعة. وغالبًا ما أقسمت على نفسي بأنني لو تجاوزت «هذه المرة» سأسير في طريق الصلاح. لكن، ويا للأسف، في غضون ثلاثة أيام تقريبًا أكون تعافيت تمامًا، وعدت سعيدًا كما كنت دومًا. واستمرَّ هذا الحال لسنواتٍ؛ لكنني كنت أتعافى في كل مرة، وأغدو صحيحًا كخرتيت، ولم يكن بمقدور أي إنسانٍ أن يتمتَّع بالحياة أكثر مني، ما دمت بعيدًا عن الخمر.

حُوِّلت دينيًّا، في غرفة نومي، بمنزل أبي القسيس، بالتحديد في الساعة الثالثة بعد الظهر في يوم حارٍّ من أيام شهر يوليو (الثالث عشر من يوليو ١٨٨٦). كنت بصحَّة ممتازة، عازفًا عن الشراب قرابة شهر. ولم أكن مشغولًا - بأي شكل - بروحي. في الواقع، لم يكن للربِّ نصيبٌ من تفكيري في ذلك اليوم. أرسلت لي صديقة شابة نسخةً من كتاب «القانون الطبيعي في العالَم الروحي» Natural Law in the Spiritual World للبروفيسور دراموند Drummond، طالبة مني الإدلاء برأيي فيه باعتباره عملًا أدبيًّا فقط. وفخورًا

= الكاتب الإنجليزي فيليب دودريج Philip Doddridge (١٧٠٢ - ١٧٥١) سيرة حياة جاردينر، التي ركَّز فيها على جوانب شخصيته الأخلاقية والدينية. (المترجمان)

بمواهبي النقديَّة وراغبًا في تجميل نفسي في عين صديقتي الجديدة، أخذت الكتاب وذهبت إلى غرفتي، حتى أحصل على الهدوء المطلوب، منتويًا إعطاء الكتاب حقَّه من الدراسة المعمَّقة، وبعد ذلك أكتب لها رأيي فيه. وهنا التقاني الله وجهًا لوجه، ولن أنسى هذا اللقاء أبدًا. «فَمَنْ كَانَ لَهُ ابْنُ اللهِ كَانَتْ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَديَّة. وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ابْنُ اللهِ، لَمْ تَكُنْ لَهُ الْحَيَاةُ!»[٨]. لقد قرأت هذه الآية من قبل كثيرًا، لكن هذه المرة كان وقعها عليَّ مختلفًا تمامًا. كنت في معيَّة الله، وكان انتباهي «مُلْتَحِمًا» تمامًا مع هذه الآية، ولم يكن من المسموح لي استكمال الكتاب حتى أتدبر ما تضمَّنته هذه الكلمات فعلًا بإنصاف. حينئذ فقط سُمِحَ لي باستكمال الكتاب شاعرًا طول الوقت بوجود كائنٍ آخر معي في غرفة نومي، رغم أنني لم أرَه. كان السكون التامُّ بديعًا، وشعرت أنني سعيدٌ للغاية. لقد تبيَّن لي، دون ريبٍ، وفي لحظة عابرة من الزمان، أنني لم ألامس الأزلي قطُّ، وأنني لو متُّ على هذا الحال، فسأضيع لا محالة. كنتُ مُقوضًا. عرفت حينها، كما أعرف الآن، أنني نلت الخلاص. أرتني روح الله القُدُس ذلك عبر حبٍّ لا يوصَف؛ لم يكن هناك خوف؛ شعرت بحبِّ الله بقوة وهو يتنزَّل عليَّ لدرجة أنه لم يتسلَّل إلى نفسي سوى حزن جليل بأنني قد خسرت كلَّ شيء بسبب حماقتي؛ وماذا كان عليَّ فعله؟ علام كنت أقدر؟ لم أتُبْ حتى؛ ولم يطلب الله مني التوبة. كل ما شعرت به كان «أنا مقوَّض»، ولم يكن الله بقادرٍ على فعل شيء لي رغم أنه يحبني. ولا لوم على القدير في ذلك. كنت سعيدًا للغاية طوال الوقت؛ شعرت كطفلٍ أمام أبيه. لقد أخطأت، لكن أبي لم يوبخني، وإنما أحبَّني بأروع الطرق. لكن هلاكي ظلَّ محسومًا. كنت ضائعًا بالتأكيد، ولكوني شجاعًا بطبيعتي لم أنحنِ تحت وطأة هذا الشعور، لكن استحوذ عليَّ حزنٌ عميق تجاه الماضي ممزوجًا بندمٍ على ما خسرته، وارتجَفَت نَفْسي بداخلي حين ظننت الأمر منتهيًا. ثم جاءتني بلطفٍ، وعطفٍ، ووضوحٍ طريقةٌ للنجاة، فماذا كانت في نهاية المطاف؟ إنها القصَّة القديمة، العتيقة نفسها، تُحكَى بأبسط طريقة: «لَيْسَ تَحْتَ السَّمَاءِ اسْمٌ آخَرُ يمكن به لِلْبَشَرِ أَنْ يُخلَّصوا، سوى يَسُوع المسيح»[٩]. لم تُوَجَّه إليَّ أية كلمات؛ بدا أن روحي

(٨) يوحنا الأول ٥: ١٢. (المترجمان)

(٩) قارن بأعمال الرسل ٤: ١٢. (المترجمان)

ترى المُخَلِّصَ، ومنذ تلك اللحظة وحتى الآن، أي بعد تسع سنواتٍ تقريبًا، لم يراودني أدنى شك في أن يسوع المسيح والربَّ الآب قد عملا بداخلي في ظهيرة هذا اليوم من شهر يوليو، كل واحد منهما بشكل مختلفٍ عن الآخر، وكل واحد منهما بأتمّ قَدْرٍ يمكن تصوُّره من المحبَّة، ونعمت حينها بتحوُّلٍ دينيٍّ مذهل، لدرجة أن القرية بأكملها سمعت عنه في أقل من أربع وعشرين ساعةً.

لكن كان لي موعد مع الكدر. ففي اليوم التالي على تحوُّلي الدينيِّ، ذهبت إلى حقل القش لأشارك في الحصاد، من دون أن أَعِدَ الله بأن أتوقَّف عن الشرب تمامًا أو أن أشرب باعتدالٍ فقط، فشربت حتى الثمالة وعدتُ للبيت سكرانَ. انكسر قلب أختي المسكينة؛ وشعرت بالخجل من نفسي وذهبت لغرفة نومي على الفور، حيث اتَّبَعَتْني مُنْتَحِبَةً بشدَّة. وقالت: لقد حُوِّلت دينيًّا، لكنك ارتددت على الفور. وبالرغم من امتلائي بالخمر (لكني لم أكن مُبَلْبَلًا ومشوَّشَ العقل رغم ذلك)، فإنني كنت متيقنًا من أن اشتغال الله الذي اعتمل بداخلي لم يكن ليضيع. قرب وقت الظهيرة جثوت على ركبتَي وأدَّيت الصلاة الأولى أمامه منذ عشرين عامًا. لم أسأل الله غفرانًا؛ شعرت بأن هذا الأمر بلا فائدة لأنني سأقع في الخطأ مرةً أخرى بالتأكيد. حسنًا، وماذا فعلت؟ كَرَّست نفسي لله مع أعمق أشكال الاعتقاد بأن فردانيتي ستفنى، وأنه سينتزع كل شيء مني، وكنت متقبلًا وراضيًا عن ذلك. ففي مثل هذا الاستسلام يكْمُن سرُّ الحياة المقدَّسة. منذ تلك الساعة لم يعد شرب الخمر مصدرًا للرعب بالنسبة إليَّ؛ لم أعد ألمسها أو أرغب فيها قَطُّ. وحدث الأمر نفسه مع غليوني: فبعد أن كنت مدخنًا منتظمًا منذ عامي الثاني عشر، ذهب عني اشتهاؤه في لحظة، ولم يعُد إليَّ قَطُّ. وهكذا سارت الأمور مع كل خطيئة معروفة، وكان الخلاصُ في كل حالة دائمًا وكاملًا. لم يتملَّكني إغواء منذ تحوُّلي الديني؛ يبدو أن الله قد طرد الشيطانَ من طريقي. كانت يَدُ الشيطان طليقةً بطرقٍ أخرى، لكنها لم تكن كذلك قطُّ فيما يتعلَّق بخطايا الجسد. منذ أن تنازلت لله عن كل ملكيَّة في حياتي، أرشدني بألف طريقة، وفتح لي الطريقَ بكيفية لن يصدِّقها هؤلاء الذين لم يتمتَّعوا ببركةِ حياة مستسلمة لله بحقٍّ».

كفانا حديثًا عن طالبنا المتخرِّج في أوكسفورد، والذي تلاحظون في

حالته القضاء المبرم على شهوة قديمة، باعتباره إحدى ثمار التحوُّل الديني.

إن أكثر حالة تحوُّل دينيٍّ مفاجئ إثارةً للفضول - في ما اطلعت عليه - هي حالة السيد م. ألفونس راتيسبون M. Alphonse Ratisbonne، وهو مفكِّر حر يهودي فرنسي، تحوَّل إلى الكاثوليكية في روما عام ١٨٤٢. وفي خطابٍ لصديقٍ إكليركي كُتِبَ بعد بضعة شهور من تحوُّله الديني، يمدُّنا بسرديَّة مضطربة لما حدث[١٠]. تبدو الظروف المهيئة لحدوث التحوُّل الديني ضئيلة. كان له أخٌ أكبر حُوِّل دينيًّا وصار راهبًا كاثوليكيًّا. أما هو فقد كان لا - دينيًّا، ونمَّى نفورًا تجاه أخيه الذي كفر بلا - دينيته، وبشكل عام تجاه «ملبسه» [زي رجال الدين]. وفي سنِّ التاسعة والعشرين، حينما كان في روما، التقى مصادفةً برجل فرنسيٍّ نبيل حاول أن يهديه إلى المسيحية، لكنه لم ينجح بعد محاولتين أو ثلاثٍ للحديث في أكثر من جعله يعلِّق (بشكل نصف مازح) ميدالية دينية حول عُنقِه، وأن يَقْبَلَ ويقرأ نسخةً من صلاة قصيرة للعذراء. يحكي السيد راتيسبون عن جانبه في المحادثات بأنها كانت ذات طابعٍ خفيف ومُمَازِح؛ لكنه يشير إلى حقيقة عجزه عن طرد كلمات الصلاة من عقله لبضعة أيام، وأنه في الليلة السابقة على التَّحَوُّل انتابه كابوس رأى فيه صليبًا أسود اللون لم يكن المسيح مصلوبًا عليه. لكن، حتى ظهر اليوم التالي كان ذهنه حرًّا، وقضى وقته في محادثاتٍ عادية. وإليكم كلماته:

«لو بادرني أيُّ إنسان، في ذلك الحين، وقال لي: (ألفونس، بعد ربع ساعة من الآن ستمجِّد يسوع المسيح وتعبده باعتباره ربَّكَ ومُخَلِّصَك، وستخر ساجدًا في كنيسة متواضعة، وستضرب صدرك بقوةٍ عند قدمَي كاهن، وستقضي العيد مع مجموعة من اليسوعيين لتجهيز نفسك للتعميد، مستعدًّا لوهب حياتك للدين الكاثوليكي، وستنبذ العالَم وبهرجاته ومسراته، وتتخلَّى عن ثروتك، وآمالك، وخطيبتك - لو لزم الأمر - أيضًا، وستتخلَّى عن

---

(١٠) تَرِدُ اقتباساتي من ترجمة إيطالية لهذا الخطاب من: the Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne, Ferrara, 1843، وشكر واجب للمونسينور د. أو - كونيل من روما Monsignore D. O'Connell of Rome الذي لفت انتباهي لها. وقد اختصرت الخطاب الأصلي. [ملاحظة: «مونسنيور»: لقب لكبار رجال الكنيسة الكاثوليكية في روما. انظر: «معجم المختصرات الإنجليزية والأسماء المختصرة»، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، ٢٠١٤، ص٤٤٩. (المترجمان)].

ارتباطك بعائلتك، وعن تقدير أصدقائك، وعن ارتباطك بالشعب اليهودي، ولن يكون لك أي تطلّع سوى اتّباع المسيح وحَمل صليبه حتى يدركك الموت)، أقول لو أن رسولًا أتاني بنبؤة كهذه، لتوجَّبَ عليَّ الحكم بوجود شخص واحد فقط أكثر جنونًا منه، وهو أي شخص ـ تحديدًا ـ قد يعتقد في احتمالية أن تصبح حماقةٌ غير معقولةٍ كهذه حقيقةً. ورغم ذلك، فهذه الحماقة الآن هي حكمتي الوحيدة، وسعادتي المنفردة.

خارجًا من المقهى التقيت عربة السيد ب. [الصديق الذي حاول هدايته][(١١)]. توقَّف، وعرض عليَّ توصيلة، لكنه طلب مني الانتظار أولًا لدقائق معدوداتٍ بينما يؤدي خدمةً ما في كنيسة سان أندريا ديل فرات San Andrea delle Fratte. وبدلًا من الانتظار في العربة، دخلت الكنيسة بنفسي لأراها. كانت الكنيسة فقيرةً، وصغيرةً، وفارغةً؛ أعتقد أنني كنت هناك تقريبًا بمفردي. لم يجذب انتباهي أيُّ عمل فنيٍّ فيها، ودُرت بعينَي على تصميمها الداخلي دون أن تأسرني أيُّ فكرة محدَّدة. أتذكَّر فقط أن كلبًا أسود كان يهرول ويستدير أمامي وأنا في تأملي. وفي لحظة اختفى الكلب، وتلاشت الكنيسة من أمامي، ولم أعد أرى أيَّ شيء... أو لأكون أكثر صدقًا، رأيت ـ آه يا إلهي ـ شيئًا واحدًا فقط.

يا الله! كيف لي أن أتحدَّث عنه؟ آه، لا! لا يمكن لكلماتٍ بشرية أن تعبِّر عما لا يمكن التعبير عنه. إن أيَّ وصف، ومهما كان جليلًا، هو تدنيسٌ للحقيقة التي لا تسعها الكلمات.

كنت هناك، ساجدًا على الأرض، سابحًا في دموعي، وكان قلبي مغمورًا في نشوته مضطربًا، حينما ناداني السيد ب. ليعيدني إلى الحياة. ولم أكن بقادرٍ على إجابة الأسئلة التي تتالت عليَّ منه واحدًا تلو الآخر. لكن، في النهاية أمسكت بالميدالية التي كانت مستقرةً على صدري، وبكل تدفق روحيٍّ قَبَّلْتُ صورة العذراء، مستنيرًا بفضلها الذي أينعَ. آه، بالفعل كانت هي! كانت هي بالفعل! [ما رآه، قبل قليل، كانت رؤيا للعذراء][(١٢)].

---

(١١) هذا التوضيح وضعه ويليام جيمس. (المترجمان)

(١٢) هذا التوضيح وضعه ويليام جيمس. (المترجمان)

لم أكن أعرف أين أنا: ولم أكن أعرف هل أنا ألفونس أم شخص آخر. شعرت فقط بأن ذاتي قد تغيَّرت، واعتقدت أنني أصبحت شخصًا آخر؛ بحثت عن نفسي داخل نفسي ولم أجدني. في قاع نفسي شعرت بانفجار للبهجة الأكثر اتِّقادًا؛ لم أستطع التحدُّث؛ لم تَنْتَبْنِي رغبة في الكشف عما حدث. لكنني أحسست بشيء جليل ومقدَّس داخلي جعلني أطلب قسيسًا. أُرشدت إلى قسيس؛ وهناك، وحدي، بعد أن أعطاني الأمر بالحديث، تحدثت بأفضل شكلٍ ممكن، راكعًا، وقلبي ما زال يرتعد. لم أستطع أن أحكي لنفسي عن الحقيقة التي عرفتها وآمنتُ بها. كل ما يسعني قوله إنه في لحظة سقطت العِصابة عن عينَي؛ ولم تكن عِصابَة واحدة فقط؛ بل عصائب عديدة تربيت ملفوفًا فيها. سريعًا اختفت هذه العصائب الواحدة تلو الأخرى كالوحل والثلج حينما يختفيان تحت أشعة الشمس الحارقة.

خرجت كما يخرج المرء من قَبْرٍ، من هاوية الظلام؛ وكنت حيًّا، حيًّا تمامًا. لكنني انتحبتُ؛ وذلك لأنه عند قاع هذه الهاوية رأيت منتهى البؤس الذي خلَّصتني منه رحمةٌ لا ـ نهائية؛ وارتعدت من رؤية خطاياي، مذهولًا، ذائبًا، مغمورًا بالتعجُّب والامتنان. يمكنك أن تسألني كيف توصلت إلى هذا التبصُّر الجديد؛ وذلك لأنني ـ والحق أقول ـ لم أفتح قطُّ كتابًا عن الدين، ولا قرأت حتى صفحة واحدة من الإنجيل، وعقيدة الخطيئة الأصلية إمَّا مُنكرَة بالكليَّة وإمَّا منسيَّة عند اليهود المعاصرين، وليس لديَّ عنها إلا فكرة ضئيلة، لدرجة أني شككت إن كنت أعرف اسمها من الأساس. لكن كيف لي بالتالي أن أصِلَ لهذا التصوُّر عنها؟ لا يمكنني الإجابة، خلا أنه حين دخلت الكنيسة كنت في ظلام دامس، وحين خرجت منها رأيت النور التامَّ. لا يمكنني شرح التغيُّر بشكلٍ أفضل من تشبيهه بنومٍ عميقٍ استُيقظ منه فجأةً، أو بقياسه على شخصٍ وُلِدَ أعمى، يفتح عينيه فجأةً على النهار. إنه يرى، لكنه لا يستطيع تعريف النور الذي يغمره والذي به يرى الأشياء التي تثير تعجُّبه. لو عجزنا عن شرح الضوء الفيزيائي، كيف يمكننا شرح النور الذي هو الحقيقة نفسها؟ وأظنُّ أنني أبقى في حدود الصدق عندما أقول إنه دون أي معرفةٍ ولو بحرفٍ من العقيدة الدينيَّة، أدركت حدسيًّا معناها وروحها. وأفضل من أن أقول إنني رأيت تلك الأشياء الخفيَّة، أقول إنني **شعرتُ** بها؛ شعرتُ بها بواسطة التأثيرات غير القابلة للتفسير التي أحدثتها بداخلي. حدث

كل ذلك في دخيلة عقلي؛ وهزَّت هذه الانطباعات نفسي بشكل أسرع من الفكر، قلبتها وحولتها في اتجاه آخر، نحو مقاصد أخرى، عبر مسارات أخرى. أعبِّر عن نفسي بشكل سيئ للغاية. لكن، يا ربي، هل ترغب في أن أقيِّد نفسي بكلماتٍ فقيرة جدباء للتعبير عن مشاعر يمكن للقلب وحده فهمها؟».

بوسعي أن أذكر لكم حالاتٍ كهذه إلى ما لا ـ نهاية، لكن هذه تكفيكم لتروا كيف يمكن للتحوُّل الديني المفاجئ أن يكون حدثًا حقيقيًا، ومحدَّدًا، ولا يُنسى لمن مرَّ به. وكيف أنه دون شكٍّ يبدو لنفسه، وهو في ذروة التجربة، كما لو كان متفرجًا، أو كشخصٍ يمر بعملية مدهشة تمارس عليه من أعلى. وهناك الكثير من الأدلَّة على هذه الحالة بشكل ينفي إمكانية الشكِّ فيها. ولقد خلص اللاهوت، في جمعه بين هذه الحقيقة وعقائد الاصطفاء الإلهي ومعجزات الفضل الإلهي، أن روح الله القُدس تكون معنا في هذه اللحظات الدراميَّة بطريقةٍ إعجازيَّة، بخلاف ما يحدث في لحظات حياتنا الأخرى. ففي تلك اللحظة، يرى اللاهوت أن طبيعةً جديدةً تمامًا تُنْفَخُ فينا، ونصبح مشاركين في جوهر الألوهيَّة.

ويبدو أن هذا المنظور يستلزم أن يكون التحوُّل الديني لحظيًا، ويبدو أن البروتستانتيين المورافيين[١٣] هم أول من رأوا هذه النتيجة المنطقيَّة. وسرعان ما سار الميثوديون على نهجهم، إن لم يكن عقائديًا فعمليًا، وقبل موته بفترة قصيرة كتب جون ويزلي:

«في لندن وحدها، وجدت ٦٥٢ عضوًا من جماعتنا واضحين للغاية في تجاربهم، ولا أرى أيَّ سببٍ يدعوني للشَّكِّ في شهاداتهم. وقد أعلن كلُّ واحدٍ من هؤلاء (ولا أستثني منهم أحدًا) أن الخلاص من الخطيئة كان آنيًا، وأن التغيُّر أُنجز في لحظة. لو أن نصف هؤلاء، أو ثلثهم، أو واحدًا من عشرين فردًا، أعلنوا أن تغيُّرهم قد أُنجز فيهم **بالتدريج**، لتوجَّب عليَّ تصديق

---

(١٣) الكنيسة المورافية Moravian Church: كنيسة بروتستانتية تأسَّست في القرن الثامن عشر، لكن يمكن اقتفاء أصلها لحركة هوسيت Hussite في القرن الخامس عشر في بوهيميا ومورافيا (التشيك حاليًا)، وهي حركة أتباع المصلِح الديني جان هَسْ Jan Hus الذي أدانه مجمع كونستانس Council of Constance عام ١٤١٤ وأُحرق على الوتد. (المترجمان)

ذلك الأمر، فيما يتعلّق **بهم**، ولظننتُ أن **بعضهم** قد تَقَدَّس تدريجيًا، والبعض الآخر لحظيًا. لكن، بما أنني لم أجد - وعلى مدار وقتٍ طويل - شخصًا واحدًا يقول ذلك، فلا أملك إلا أن أصدق بأن التَقَدُّس عادةً - إن لم يكن دومًا - ما يكون عملًا لحظيًا»[١٤].

طوال هذا الوقت لم تؤمن الطوائف الأكثر تقليديةً من البروتستانتية بالتحوُّل الديني اللحظي. فبالنسبة إليهم، كما هو الحال بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية، يكفي دم المسيح، وطقوس الأسرار المقدَّسة، والواجبات الدينيَّة الفرديَّة المعروفة لتحقيق خلاص المرء، حتى ولو لم يمر بأزمةٍ حادَّة من اليأس من الذات ثم استسلامها الذي يعقبه الفرج. لكن بالنسبة إلى الميثودية، وعلى النقيض من ذلك، ما لم تكن هناك عملية تحوُّلٍ من هذا النوع، فإن الخلاص يُعرض فقط لكن لا يُتَلَقَّى بفعاليَّة، وبالتالي تكون تضحية المسيح ناقصةً. ومن المؤكَّد أن الميثودية تسير هنا، إن لم يكن على خطى غريزة العقليَّة - الصحيَّة، فعلى خطى الغريزة الروحيَّة الأعمق بشكل عامٍّ. فالنماذج الفرديَّة التي نصَّبتها الميثودية باعتبارها نموذجيةً وجديرةً بالمحاكاة ليست فقط الأكثر إثارةً على المستوى الدرامي، وإنما كانت الأكثر كمالًا على المستوى السيكولوجي أيضًا.

ولدينا في إحيائيَّة بريطانيا العظمى وأمريكا المتطوِّرة بشكل كامل، النهج المقنن والمنمط الذي قاد إليه هذا الضرب من التفكير. فبغضِّ النظر عن أن وجود قديسين من نوع المولودين مرة هي حقيقة لا مراء فيها، إلا أنه يمكن أن تنمو القداسة على نحو تدريجيٍّ من دون المرور بمحنة؛ وبغضِّ النظر عن التسرُّب (إن جاز القول) الواضح للخير الطبيعي المحض إلى داخل خطة الخلاص، زعمت الإحيائية - دائمًا - أن نوع التجربة الدينيَّة الخاصَّة بها هو وحده النوع الكامل؛ يجب عليك - أولًا - أن تُمَسْمَرَ على صليب اليأس والعذاب الطبيعي، وبعد ذلك - وفي طرفة عينٍ - تُعتق بشكل إعجازيٍّ.

من الطبيعي أن يجتاح أولئك الذين مروا شخصيًا بتجربةٍ كهذه إحساسٌ بكون هذه التجربة معجزةً عوضًا عن كونها عمليةً طبيعيةً. فغالبًا ما تُسْمَعُ أصوات، أو تُرى أنوار، أو تُشْهَد رؤى؛ وتحدث ظواهرُ حركيَّة تلقائيَّة،

---

(١٤) Tyerman's Life of Wesley, i. 463.

ويبدو دومًا بعد استسلام الإرادة الذاتيَّة كما لو أن قوةً برَّانيَّةً عليا اكتسحت المرءَ واستحوذت عليه. وعلاوة على ذلك، يمكن للإحساس بالتجدُّد، والأمان، والطهارة، والصلاح أن يكون مذهلًا ومبهجًا، لدرجة تعلل للمرء اعتقاده في أنه قد مُنح طبيعة جوهريَّة جديدة بشكل جذريٍّ.

يكتب البيوريتاني[15] جوزيف ألين Joseph Alleine (١٦٣٤ ـ ١٦٦٨) من نيو إنجلاند: «ليس التحوُّل الديني إضافة رقعة من القداسة إلى ملابسنا؛ لكن عند المتحوِّل الديني الحقيقي تكون القداسة منسوجةً في كل قواه، ومبادئه، وممارساته. إن المسيحي المخلِص نسيج جديد، مِنْ قِمَّة رأسه إلى أخمص قدمه. إنه إنسان جديد، مخلوق جديد».

ويقول جوناثان إدواردز بالوتيرة نفسها: «إن هذه التأثيراتِ الكريمة التي هي آثار روح الله القدس خارقة تمامًا ـ إنها تختلف بشكلٍ كاملٍ عن أي شيء يختبره الذين لم يهتدوا. إنها التأثيرات التي لا يمكن لتحسين المؤهلات أو المبادئ الطبيعية أن تُحدثها؛ لأنها لا تختلف فقط عن كل ما هو طبيعي، وعن كل شيء يختبره البشر الطبيعيون، في الدرجة والحيثيات وفقط، وإنما تختلف عنها كذلك في النوع، فهي من طبيعة أكثر امتيازًا بكثير. ومن هنا يتبدى أنه في العواطف الكريمة، هناك [أيضًا] إدراكات جديدة وأحاسيس تختلف تمامًا في طبيعتها ونوعها عن أي شيء اختبره [نفس] القديسين قبل أن يتقدَّسوا.... إن التصورات التي يمتلكها القديسون عن بهاء الله، وهذا النوع من المسرات التي يختبرونها في تجربتهم له، هي تصوُّرات خاصَّة ومختلفة للغاية عن أية تصوُّر يمكن لإنسان عاديٍّ امتلاكه، أو عن أية تصوُّرات يمكن له تشكيل مفهومٍ صحيح منها».

وتبيِّن كلمات إدواردز، في فقرة أخرى، أن تحوُّلًا جليلًا كهذا يلزم أن يكون ـ من باب الضرورة ـ مسبوقًا بيأسٍ. يقول: «من المعقول تمامًا، قبل

---

(١٥) البيوريتانية Puritanism: مذهب مسيحي بروتستانتي ظهر في إنجلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر سَعَى لـ«تطهير» الكنيسة الإنجليكية من بقايا ممارسات الكنيسة الكاثوليكية مثل الأزياء الخاصَّة والرتب الكهنوتية. ذاع صيت البيوريتانيين في القرن السابع عشر بسبب روح الجدِّيَّة الأخلاقية والدينية التي أعطت شكلًا وجوهرًا لطريقة حياتهم. وأسهمت جهودهم في تأسيس مستعمراتٍ بأمريكا باعتبارها نماذجَ عملية لطريقة الحياة البيوريتانية. (المترجمان)

أن يخلصنا الله من حالة الخطيئة والعرضة للعذاب الأبدي، أن يمنحنا شعورًا معتبرًا بالشر الذي يخلِّصنا منه، حتى نتمكَّن من معرفة أهمية الخلاص والشعور به، ومن تقدير قيمة ما يريد الله أن يفعله لنا. ويمرُّ أولئك الذين خُلِّصوا بحالتين مختلفتين تمامًا ـ أولًا حالة إدانة تعقبها حالة صلاح ونعيم. وبما أن الله في تخليصه للبشر يتعامل معهم باعتبارهم مخلوقات عقلانيَّة وذكيَّة، فيبدو أنه من المقبول لهذه الحكمة وجوب جَعْل هؤلاء المُخَلَّصِين مدركين ـ في كلتا الحالتين المختلفتين ـ لكينونتهم: مدركين للإدانة أولًا، ثم للخلاص والسعادة تاليًا».

تعبِّر هذه الاقتباسات، بشكل كافٍ، عن التفسير العقائدي لهذه التغيُّرات. وأيًّا كان الدور الذي قد تكون طرق الإيحاء والتقليد أدَّته في إنتاج هذه التغيُّرات داخل الرجال والنساء في التجمُّعات الحماسية، فقد وجِدت على أية حالٍ في أمثلةٍ فرديَّة عديدة باعتبارها تجربةً أصليةً وغير مستعارة. ولو كتبنا قصة العقل من منظور التاريخ الطبيعي المحض، من دون أي مشاغل دينيَّة، فسيتعيَّن علينا أن نكتب عن قابليَّة الإنسان للتحوُّل الديني المفاجئ والتام باعتبارها واحدةً من خصائصه الأكثر إثارةً للفضول.

والآن، كيف يجب علينا التفكير في هذا السؤال؟ هل التحوُّل الديني اللحظي معجزة يحضر فيها الله كما يحضر في حالة تغيُّر قلبيَّة ليست بأقل إدهاشًا في مباغتتها؟ هل توجد فئتان من البشر، حتى ضمن من يبدون متجددين، بحيث تشارك إحداهما بحقٍّ في طبيعة المسيح بينما يبدو أن الأخرى بالكاد تفعل ذلك؟ أم على النقيض، هل يمكن لظاهرة التجدُّد في كليتها، حتى في هذه الأمثلة اللحظيَّة المذهلة والمباغتة، أن تكون عملية طبيعية فقط، إلهيَّة على مستوى ثمارها، بالتأكيد، رغم أن درجة إلهيتها قد تزيد أو تنقص من حالة إلى أخرى، لكنها ليست ـ على مستوى الأسباب والآليات ـ أكثر أو أقل إلهيَّة من أي عملية أخرى، عليا كانت أو دنيا، من عمليات الحياة الجُوَّانيَّة للإنسان؟

وقبل المضي قُدُمًا في الإجابة على هذا السؤال، يلزم أن أطلب منكم الاستماع إلى بعض الملاحظات السيكولوجيَّة الأخرى. في محاضرتنا السابقة، شرحتُ انتقال مراكز الطاقة الشخصيَّة عند البشر، وكيف تتقد

تحولات عاطفيَّة جديدة. وشرحت كيف أن الظاهرة تَنتج - جزئيًا - من عملياتٍ واعية للفكر والإرادة لا لَبْسَ فيها ولا إبهام، لكن الظاهرة تَنتج أيضًا إلى حدٍّ كبير من الحضانة اللا - واعية ونضج الدوافع التي رسَّبتها تجارب الحياة. وعندما تنضج الثمار، تبزغ كفرخٍ يخرج من البيضة أو كزهرةٍ تتفتَّح. ويلزمني الآن الحديث - على نحوٍ أقل إبهامًا بدرجةٍ ما - عن المنطقة اللا - واعية التي قد تحدث فيها عملياتُ الإزهار هذه. وإن كان وقت المحاضرة المحدود يجبرني - للأسف - على التحدُّث بإيجاز.

لقد شاع مؤخرًا تعبير «مجال الوعي» field of consciousness في كتب علم النفس. وحتى وقت قريب جدًّا كانت وحدة الحياة العقليَّة الأكثر ذِكرًا هي «الفكرة» المفردة، والتي كان يُفترض أنها شيءٌ حدوده مرسومة بوضوح. لكن في الوقت الحاضر يميل علماء النفس - أولًا - للإقرار بأن الوحدة الفعليَّة ليست هي الفكرة، وإنما هي - على الأرجح - الحالة العقليَّة الكليَّة، الموجة الكاملة للوعي أو مجال الأشياء التي يمكن التفكير فيها في أي وقت؛ وثانيًا: للقول باستحالة رسم حدود هذه الموجة أو هذا المجال على نحوٍ محدَّد.

ومثلما تتوالى مجالاتنا العقليَّة تباعًا، لكل منها مركز اهتمامه، وحول هذا المركز تنزوي الأشياء التي يقل انتباهنا الواعي بها أكثر فأكثر إلى هامشٍ شديد الخفوت لدرجة أن حدوده غير قابلة للتعيين. إن بعض مجالات الوعي ضيقةٌ وبعضها مُتَّسِع. وعادةً ما نبتهج عندما نمتلك مجالًا واسعًا؛ لأننا نرى حينها كُتَلًا من الحقيقة مجتمعة معًا، وغالبًا ما نلمح العلاقات التي كنا نتكهَّن بها عوضًا عن رؤيتها؛ وذلك لأنها تخرج عن نطاق المجال وتتجاوزه لتصل إلى مناطق برَّانيَّة بعيدة، مناطق نبدو على وشك إدراكها لا أننا ندركها بالفعل. وفي أوقات أخرى، أقصد أوقات النعاس، أو المرض، أو الإجهاد، قد تضيق حدود مجالاتنا بحيث تكاد تصير مجرَّد نقطة، ونجد أنفسنا - تبعًا لذلك - مكتئبين ومُنْقَبِضين.

يُظهر الأفراد المختلفون اختلافات بنيويَّة فيما يتعلَّق باتساع مجال الوعي. فالعباقرة العظماء هم أشخاص لديهم - عادةً - مجالاتٌ واسعة من الرؤية العقليَّة، حيث يظهر فيها برنامجٌ كامل للعمليات المستقبليَّة بشكل

مُخطط في وقتٍ واحد، وتصل أشعةُ هذه الرؤية لمدى بعيدٍ إلى الأمام نحو اتجاهات محدَّدة. أما عموم الناس فلا توجد لديهم قَطُّ هذه الرؤية البديعة الشاملة لموضوعٍ ما. إنهم يتعثرون، ويتحسَّسون طريقهم ـ إذا جاز التعبير ـ من نقطة إلى أخرى، وغالبًا ما يتوقفون تمامًا عن المسير. وفي أوضاعٍ مَرَضِيَّة معيَّنة، يكون الوعي مجرَّد شرارة من دون ذاكرة عن الماضي أو فكرةٍ عن المستقبل، ويتضاءل الحاضر ليصبح مجرَّد شعورٍ أو إحساس جسديٍّ بسيط.

تحتفي صيغة «المجال» هذه بحقيقة أن هامش المجال غير محدَّد. ورغم أن محتوى الهامش يُدرك على نحوٍ غير منتبه، فإنه موجود، ويساعد في توجيه تصرفاتنا، وكذلك في تحديد الخطوة التالية لانتباهنا. إنه يظل موجودًا حولنا كـ«مجال مغناطيسي» يدور مركز طاقتنا داخله مثل إبرة البوصلة، بينما تتبدَّل مرحلة الوعي الحالية للمرحلة التي تعقبها. وخلف الهامش، يطفو مخزن ذكرياتنا القديمة، مستعدًّا للدخول إلى المجال، بلمسة واحدة فقط؛ وخلفه أيضًا، تمتدُّ كل القوى، والدوافع، والمعارف المتبقية التي تتكوَّن منها ذواتنا التجريبيَّة. إن الخطوط الفاصلة بين ما هو متحقّق وما هو ممكن، في أي لحظة من لحظات حياتنا الواعية، مرسومةٌ بشكلٍ مبهم، لدرجة تجعل دائمًا من الصعب الجزم إذا كنَّا نعي عناصر عقليَّة معيَّنةً أم لا.

ويُقِرُّ علم النفس بصعوبة تتبُّع حدود الهامش، ومع ذلك يسلِّم بأمرين: **أولًا**: كل الوعي الذي يحوزه المرء الآن ـ سواء أكان مركزيًّا أم هامشيًّا، منتبهًا أم غير منتبهٍ ـ يوجد في «مجال» اللحظة الآنية باهتًا وعصيًّا على التعيين تمامًا كحدود المجال. **وثانيًا**: أن ما يكون خارج الهامش هو غير موجود على الإطلاق، ولا يمكنه أن يكون حقيقةً من حقائق الوعي.

وبعد وصولنا لهذه النقطة، عليَّ أن أطلب منكم تذكُّر ما قلته في محاضرتي الأخيرة عن الحياة اللا ـ واعية. قلتُ ـ لو تتذكرون ـ إن أوائل الذين أكَّدوا على هذه الظواهر لم يكن بمقدورهم معرفة الحقائق كما نعرفها الآن. ويتوجب عليَّ الآن إخباركم بما كنت أعنيه بهذه الجملة.

لا يسعني سوى الاعتقاد بأن أهمَّ خطوة قد قطعها علم النفس إلى الأمام، منذ أن كنتُ أحد طلاب هذا العلم، هي ذلك الاكتشاف الذي وقع

لأول مرة عام ١٨٨٦ : في بعض الأشخاص - على الأقل - لا يوجد مجال الوعي، بمركزه وهامشه المعتادين وفقط؛ وإنما توجد أيضًا إضافة في شكل مجموعة من الذكريات، والأفكار، والمشاعر من خارج الهامش، من خارج الوعي الأساسي تمامًا؛ لكن رغم ذلك يلزم تصنيفها باعتبارها من حقائق الوعي بدرجةٍ ما، فهي قادرة على الكشف عن حضورها بواسطة علاماتٍ جليَّة. وأنا أصف هذه الخطوة بأنها الأهمُّ لأنها - وبخلاف الخطوات الأخرى التي قطعها علم النفس - كشفت لنا عن خاصيَّة مجهولة بالكلية من خصائص الطبيعة البشريَّة. ولا يمكن لأيِّ خطوةٍ أخرى أن تدَّعي أنها قد فعلت ذلك.

وبالتحديد، إن اكتشاف وجود وعي خارج المجال، أو بشكل لا - شعوري كما يسميها السيد مايرز Myers، ليلقي الضوءَ على الكثير من ظواهر السِّيرة الدينيَّة. ولهذا يجب أن ألتفت إليه الآن، وإن كان من المستحيل بالطبع أن أقدِّم - في مقامي هذا - بيانًا للأدلَّة التي يتأسَّس عليها الإقرار بوجود وعي كهذا. وستجدون الموضوع في الكثير من الكتب المعاصرة، وربما يكون كتاب بينيت Binet «تبدُّلات الشخصيَّة» Alterations of Personality[١٦] جيدًا كباقي الكتب التي يمكنني ترشيحها.

لقد كانت العينة البشرية التي أُجري عليها البيان حتى الآن محدودةً إلى حدٍّ ما، وغريبة الأطوار جزئيًّا على الأقل، حيث تتكوَّن من أشخاصٍ يسهل ممارسة التنويم الإيحائي عليهم بشكل غير اعتياديٍّ، ومرضى بالهستيريا. لكن من المفترض أن تكون الآليات الأوَّليَّة لحياتنا متماثلةً لدرجة أن ما يُتبيَّن أنه صحيحٌ لحدٍّ كبير لدى بعض الأشخاص من المرجَّح أن يكون صحيحًا إلى حدٍّ ما لدى الجميع، وإلى حدٍّ كبير للغاية لدى قلَّة.

إن أهمَّ نتيجة لامتلاك حياةٍ نفسيَّة متطوِّرة من هذا النوع في ما وراء الهامش، هي أن مجالات الوعي الاعتياديَّة لدى المرء تكون معرَّضةً لغاراتٍ منها، لا يمكن للذات تخمين مصدرها، وتتخذ - بالتالي، بالنسبة إليها - شكلَ دوافع غير قابلة للتفسير على الفعل، أو مثبطات للفعل، أو أفكار وسواسيَّة، أو حتى هلاوس بصريَّة أو سمعيَّة. وقد تأخذ الدوافع اتجاه

(١٦) Published in the International Scientific Series.

الكلام التلقائي أو الكتابة التلقائيَّة، التي قد لا يفهم المرءُ معانيها حتى وهو يردِّدها بنفسه؛ وفي تعميمه لهذه الظاهرة، أطلق السيد مايرز اسم **التلقائية** automatism(١٧) ـ سواء كانت جُوَّانيَّة حسيَّة sensory أو برَّانيَّة حركيَّة motor، عاطفيَّة أو فكريَّة ـ على كل هذا النطاق من الآثار الناتجة عن «تدفُّقات» الطاقات المنبثقة من الأجزاء اللا ـ شعوريَّة للعقل النافذة إلى الوعي الاعتيادي.

إن أبسط مثال على ظاهرة التلقائيَّة هو ظاهرة الإيحاء ما بعد التنويمي، كما يُطلق عليها. تعطي أمرًا للشخص المُنَوَّم، الذي يحوز القابلية الكافية للإيحاء، بتأدية فعلٍ معيَّن ـ غريبًا كان أو معتادًا، ليس ثَمَّة فارق ـ بعد ما يستفيق من التنويم. وفي الوقت المناسب تمامًا، عندما تأتي الإشارة أو تنقضي المدَّة التي أخبرته أن يقوم بالفعل عندها، يؤدي الشخص الفعل. لكن

---

(١٧) التلقائية هي كل التصرُّفات التي تصدر عن المرء بلا إرادة منه: كأن ينطق بكلام لم يتعمَّد النطق به، أو يتحرك تحرُّكات لم يتعمَّد القيام بها؛ وكل ما قد يحس به من دون أن يكونَ له مصدر فعليٌّ: كأن يسمع أو يرى أشياء غير موجودة؛ وكل الأفكار التي تقتحم عقله وتستحوذ عليه من دون اختيارٍ لها أو تعمُّد للتفكير فيها: كالهواجس والوساوس؛ وكل العواطف التي قد تسيطر عليه من دون أن يكون لها مثير محدَّد. وقد دشَّن فريدريك مايرز (١٨٤٣ ـ ١٩٠١) مصطلح التلقائية automatism، وهو مصطلح يمتدُّ لأوسع نطاقات الوصف ليشمل «مدى الانبثاقات اللا ـ شعورية في الحياة العادية. وتشمل كذلك التدفُّق المضطرب للهستيريا، وتشمل الانبثاقات المساعدة للعبقري التي تتعاون مع الفكر الذي يتجاوز عتبة الوعي». ويضيف: «إن نتاجات الرؤية الجُوَّانية أو الإنصات الجُوَّاني المتخارج على شكل مدركات شبه حسيَّة، هذه النتاجات هي التي أسميها تلقائية جُوَّانية الحس Sensory automatism [مثل الهلاوس المرئيَّة والمسموعة]. . . . أما الرسائل المنقولة بواسطة حركة الأطراف أو اليد أو اللسان، والتي ينشئها دافع جُوَّاني مُحَرِّك يتجاوز الإرادة الواعية، فأسميها تلقائية برَّانية الحركة Motor automatism [مثل الأفعال الحركيَّة والكلمات المنطوقة دون إرادة]».

Myers, F. W. H., Human Personality and Its Survival of Bodily Death (London and Bombay: Longmans, Green and Co.), xiii, 168, 169.

والجدير بالذكر أن بعض معاجم علم النفس المتخصِّصة تترجم automatisms بـ«آليات»، اشتقاقًا من Automatic ـ «آلي»، انظر: «معجم المصطلحات النفسية والتربوية»، إعداد: محمد مصطفى زيدان، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ١٩٧٩، ص١٣. وثَمَّة ترجمة لمصطلح Les automatisms توضِّح ما يلي: «من مصطلحات علم النفس وعلم الأعصاب النفسي ويستعمل في الفلسفة العامة والمنطق. والآلانيات هي مجموع الحركات أو ردود الفعل ممَّا يصدر عن الكائن ولا عِلَّة له خارج ذاتِ الكائن الفاعل. والملكات المكتسبة ابتداءً ما إن تخرج عن رقابة الإرادة حتى تغدو آلانيات». انظر: «الأسلوبية والأسلوب»، عبد السلام المسدّي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط٦، ٢٠١٤، ص١٠٦. وآثرنا اختيار «تلقائية/ تلقائيات». (المترجمان)

في فعله له، لا يتذكَّر إيحاءك له به على الإطلاق، ودومًا ما يختلق الشخص حينها ذريعة مُرتجلَة لتبرير سلوكه لو كان التصرُّف من النوع الغريب. بل يمكن أيضًا أن نوحي للشخص المنوَّم بأن يبصر رؤية أو أن يسمع صوتًا بعد فترة محدَّدة بعد استفاقته، وعندما يحين الوقت تُرَى الرؤية أو يُسْمَع الصوت، من دون أي إشارة من جانب الشخص لمصدر الإيحاء. لقد تبيَّن لنا، عبر الاكتشافات الرائعة لبينيت Binet، وجانيت Janet، وبروير Bruer، وفرويد Freud، وميسون Mason، وبرنس Prince، وآخرين عن الوعي اللا - شعوري لمرضى الهستيريا، أنظمة كاملة من الحياة المطمورة، على هيئة ذكرياتٍ من النوع الأليم، مدفونة خارج المجالات الأساسية للوعي، والتي تقتحم الوعي على شكل دفعاتٍ مصحوبة بهلوسات، وآلام، وتشنُّجات، وأشكالٍ من الشلل تصيب الشعور والحركة، وكل موكب أعراض الهستريا التي تعتري الجسد والعقل. بَدِّل أو أزِلْ هذه الذكريات اللا - واعية عبر الإيحاء، وعلى الفور يتحسَّن المريض. لقد كانت أعراضه تلقائيات، بالمعنى الذي يقصده السيد مايرز من الكلمة. تبدو هذه التقارير السريريَّة كالقصص الخياليَّة عندما يقرؤها المرء لأول مرة؛ ورغم ذلك، يستحيل الشَّكُّ في دقتها. وبما أن الطريق انفتح على أيدي هؤلاء المُلاحِظين الأوائل، فقد قدَّم آخرون من بعدهم ملاحظاتٍ مشابهة، في أماكن أخرى، ملاحظات تُنير لنا جوانبَ معتمة من تكويننا الطبيعي.

ويبدو لي أن هذه الملاحظات تجعل من اتخاذ خطوة إضافية أمرًا حتميًا. فمن باب تفسير المجهول قياسًا على المعلوم، أرى أنه من الآن فصاعدًا، أينما نلتقي بظاهرة التلقائية - سواء أكانت دوافع برَّانية الحركة أم فكرة وسواسيَّة أم نزوة غير قابلة للتعليل أم وهمًا أو هلوسة - فإننا ملزَمون قبل أي شيء آخر، بأن نسأل: ألا يمكن أن تكون غارة على مجالات الوعي من طرف الأفكار الموجودة خارج هذه المجالات في المناطق اللا - شعورية للعقل، والذي يسري أثره فيها؟ ومن ثمَّ يجب علينا البحث عن مصدر هذه التلقائية في الحياة اللا - واعية للمرء. في الحالات المُنَوَّمَة، نحن من نخلق المصدر عبر الإيحاء؛ لذا فإننا نعرفه مباشرةً. أما في الحالات الهستيريَّة، فتكون الذكريات المفقودة هي المصدر ويلزم استخراجها من لا - شعور المريض بواسطة عددٍ من الطرق الإبداعيَّة، التي عليكم أن ترجعوا إلى

الكتب إذا ما أردتم معرفتها. وبالنسبة إلى الحالات المَرَضِيَّة الأخرى، كالفصام على سبيل المثال، أو الوساوس والهواجس القهريَّة، فإن المصدر لا يزال مجهولًا؛ لكنه وقياسًا على الحالات المعلومة المصدر، لا بدَّ أن يكون موجودًا في المناطق اللا - شعوريَّة، والذي يمكن الكشف عنه وفهمه عبر تحسين طرقنا. وهناك تكْمُن الآلية التي يمكن افتراضها منطقيًا. لكن هذا الافتراض ينطوي على برنامج عملٍ كبير من العمل اللازم إنجازه لكي يتمَّ التحقُّق منه وإثباته، برنامج لا بدَّ أن تقوم التجارب الدينيَّة للإنسان بدورٍ فيه[(١٨)].

وهكذا أعود إلى موضوعنا المحدَّد المتعلِّق بالتحولات الدينيَّة اللحظيَّة. إنكم تتذكَّرون حالات ألين، وبرادلي، وبرينيرد، وخريج جامعة أوكسفورد الذي حُوِّل دينيًا في الساعة الثالثة عصرًا. وتوجد حالاتٌ أخرى كثيرة مشابهة، بعضها يكون مصحوبًا برؤى نورانيَّة وبعضها لا يكون كذلك؛ لكن كلها تكون مصحوبةً بسعادةٍ وانشداهٍ، وبشعورٍ بأن قوى عليا تسيطر على الذات وتعمل فيها. ولو نظرنا إلى الجانب النفسي حصرًا من هذه الحالات،

---

(١٨) فليتكرم القارئ بملاحظة أنه في اعتمادي الحصري - في محاضرتي السابقة - على «الحضانة» اللا - واعية للدوافع التي رسبتها تجارب الحياة، قد اتبعت المنهج الذي يوظِّف مبادئ التفسير المقبولة على قدر المستطاع. إن المنطقةَ اللا - شعوريَّة، أيًا كانت أو قد تكون، هي - على أية حال - مكانٌ يُقر علماء النفس حاليًا بوجوده، ويرجع ذلك لتراكُم آثار من التجارب الحسيَّة (سواء أكانت مسجَّلة سهوًا أم بانتباه) وتفاعلها طبقًا للقوانين النفسيَّة أو المنطقيَّة المعتادة، مع بعضها لتصل إلى مرحلة من «التوتُّر» تجعلها تدخل إلى الوعي - بين حينٍ وآخَر - بصورة تشبه الانفجار. من «العلمي» إذن، أن نفسر كل التبدُّلات الاجتياحية المختلفة للوعي وغير القابلة للتفسير باعتبارها ناتجةً عن وصول توتُّر الذكريات اللا - شعوريَّة لنقطة الانفجار. لكن الصراحة تضطرني للاعتراف بوجود انفجاراتٍ عارضة تدخل إلى الوعي من دون أي حضانة لا - واعية طويلة. ولقد استخدمت بعض هذه الحالات في توضيح الإحساس بحضور غير المرئي في المحاضرة الثالثة (قارن مع صفحات ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٥)، وسنرى حالاتٍ أخرى من هذا النوع عندما نصل لموضوع التصوُّف. إن حالة السيد برادلي، والسيد م. راتيسبون، وربما حالة الكولونيل جاردينر، وربما حالة القديس بولس؛ كلها حالات قد يكون من غير الممكن شرحها بسهولة وَفْقَ هذه الطريقة البسيطة. وبالتالي، يلزم نسبة النتيجة إمَّا إلى مجرَّد عاصفة عصبيَّة فسيولوجيَّة، «نشاط عصبي زائد» كالموجود في حالة الصرع؛ أو - في حالة كونها مفيدةً وعقلانيَّة، كما في آخر حالتين ذكرتهما - إلى فرضياتٍ صوفيَّة أو لاهوتيَّة. لقد كتبت هذا التعليق كي يدرك القارئ أن الموضوع معقَّدٌ بحقٍّ. لكنني سألتزم لأقصى مدى ممكن - في الوقت الحالي - بوجهة النظر الأكثر «علميَّة»؛ وفقط حينما تتعقَّد الأمور أكثر في المحاضرات اللاحقة سآخذ مسألة كفايتها المطلقة لتفسير كل الوقائع [أي: وجهة النظر العلميَّة] بعين الاعتبار. أما أن تكون الحضانة اللا - واعية تُفَسِّر عددًا كبيرًا من هذه الحالات، فهذا أمر لا يمكن الشَّكُّ فيه.

بمعزلٍ تامٍّ عن قيمتها لحياة المرء الروحيَّة المستقبليَّة، فسيذكِّرنا الكثير من خواصها بما نجده خارج تجارب التحوُّل الديني، لدرجة أننا سنجد أنفسنا ميالين لتصنيفها مع التلقائيات الأخرى، وللظَّنِّ بأن ما يصنع الفارق بين متحوِّل دينيٍّ مفاجئ وآخر تدريجيٍّ ليس بالضرورة حضور معجزة إلٰهيَّة في حالة الأول وحضور شيء ما أقل إلٰهيَّة في حالة الثاني؛ وإنما وجود خاصيَّة سيكولوجيَّة بسيطة: في حالة المتلقي للفضل الأكثر لحظيَّة، فإننا نتعامل مع واحد من تلك الشخصيات التي تمتلك منطقةً واسعةً يمكن للعمل العقلي أن يتمَّ فيها لا ـ شعوريًا، ومنها قد تأتي تجاربُ اجتياحيَّة تُربِك حالة اتزان الوعي الأساسي بغتةً.

لا أرى ما الذي قد يدفع الميثوديين للاعتراض على منظورٍ كهذا. آملُ أن ترجعوا بذاكرتكم للوراء وتتذكَّروا أحد الاستنتاجات التي سعيت لإرشادكم لها في محاضرتي الأولى. لعلكم تتذكَّرون كيف حاججتُ حينها ضد فكرة أن قيمة شيء ما تُقاس وتُحدَّد بأصله. وأني قد قلت حينها بأن حُكْمنا الروحي؛ أي: رأينا في أهمية وقيمة حدث أو وضع بشري ما، لا بدَّ أن ينبني على أُسسٍ تجريبيَّة [براجماتيَّة] حصرًا: فلو كانت **الثمار الحياتيَّة** الناتجة عن حالة التحوُّل الديني جيدةً، ينبغي علينا اعتبارها بمثابة قيمة مثاليَّة وتبجيلها، حتى لو كانت جزءًا من السيكولوجيا الطبيعيَّة؛ وإذا لم تكن ثمارها جيدةً، ينبغي علينا أن ننفض أيدينا منها سريعًا، مهما كانت إلٰهيَّة الكيان الخارق للطبيعة الذي قد يكون غرسها.

حسنًا، وماذا عن هذه الثمار؟ لو استثنينا طبقة القديسين البارزين الذين تنير أسماؤهم التاريخَ، وأخذنا فقط بعين الاعتبار المتحولين لحظيًا من الـ«قديسين» العاديين، وأعضاء الكنيسة من أصحاب المحلات والشباب ومن هم في منتصف أعمارهم، سواء في مناسبات الإحياء الديني revivals أو في المسار العَفويِّ للنمو الروحي الميثودي؛ من المرجَّح أنكم ستوافقون على أنه لا يوجد جلالٌ يليق بمخلوقٍ خارقٍ للطبيعة بالكليَّة يبرق منهم أو يميزهم عن البشر الآخرين الذين لم يختبروا هذا الفضل. وإن صحَّ القول بأن رجلًا حُوِّلَ دينيًا على نحوٍ مفاجئ يصبح ـ كما يقول إدواردز[١٩] ـ من نوعٍ مختلفٍ

(١٩) يقول إدواردز في مكانٍ آخر: «سأتجرأ وأقول إن عمل الله في تحويل نفسٍ واحدة، منظورًا =

عن النوع الذي ينتمي إليه الإنسان الطبيعي، يصبح مشاركًا ـ كما فعل هو ـ مباشرة في طبيعة المسيح؛ فسيلزم بالتأكيد وجود علامة باهرة تميز انتماءه لهذه النوع، إشراقة خاصَّة ترتبِط حتى بأدنى عينة من هذه الجنس، والتي لا يمكن لأيٍّ منَّا أن يغفل عن رؤيتها، والتي تثبت أنه أكثر تفوقًا من صاحب أكبر موهبة بيننا نحن البشر الطبيعيين. لكن وكما هو مشهور، لا يوجد إشراقٌ كهذا. لا يمكن تمييز المتحولين دينيًّا عن البشر العاديين؛ بل قد يتفوَّق بعض العاديين على بعض المتحولين بما ينتجوه في حياتهم؛ ولا يمكن لشخصٍ يجهل اللاهوت العقائدي أن يخمن ـ بواسطة الفحص الاعتيادي لـ«أحوال» كلٍّ من المتحولين والعاديين من حوله ـ أن جوهرهما مختلفٌ عن بعضهما البعض بقدر اختلاف الجوهر الإلٰهي عن الجوهر الإنساني.

إذن، يلزم عمليًّا على المؤمنين بأن للتحوُّل الديني المفاجئ خصيصةً غير طبيعية، الإقرار بعدم وجود علامة جليَّة تميِّز كل المتحوِّلين الحقيقيين. إن الحوادث الخارقة، مثل سماع الأصوات، والرؤى، والانطباعات القاهرة لمعنى النصوص المقدَّسة التي تُقَدَّم فجأةً، ومشاعر الذوبان، والعواطف المضطربة المرتبطة بعمليات التغيُّر المفاجئ؛ ممكن أن تأتي جميعها بشكل طبيعيٍّ، أو بشكل أسوأ إذ قد يزيفها الشيطانُ.

إن الدليل الحقيقي على الميلاد الثاني للروح ينبغي البحث عنه فقط في نزوعات أبناء الله المخلصين الخيِّرة، في قلوبهم الصابرة على الدوام، وفي اجتثاث حبِّ الذات من نفوسهم. وهي أمور يلزم الإقرار بأنها موجودةٌ أيضًا في الذين لم يمروا بأيٍّ عملية تحوُّل مفاجئ، بل قد توجد حتى في أناسٍ ليسوا بمسيحيين على الإطلاق.

على امتداد وصف جوناثان إدواردز الثري والمرهف بشكل جدير بالإعجاب لوضعيَّة التحوُّل المشبعة بحضور خارقٍ للطبيعة، لا توجد في كتابه «رسالة عن المشاعر الدينيَّة» سمةٌ واحدة، علامةٌ واحدة حاسمة تفصل بجلاءٍ عمَّا يمكن أن يكون مجرَّد درجة استثنائيَّة من الخيريَّة الطبيعيَّة. وفي الحقيقة، نادرًا ما يمكن للمرء قراءة حجَّة أوضح من التي يقدِّمها هذا الكتاب ـ من

= إلى مصدره، وأساسه، وفائدته وغايته ونتيجته الأبدية؛ هو أكثر جلالًا وعظمةً من خلقِهِ للكون المادي بأكمله».

دون قصدٍ ـ لصالح الأطروحة القائلة بأنه ليس ثمَّة هُوَّة فاصلة بين مستويات الامتياز البشري، وأن الطبيعة تُظهر هنا ـ وكما في كل مكانٍ آخر ـ اختلافات مستمرَّة، وأن الولادة والتجدُّد هي أمورٌ تختلف في الدرجة [وليس في النوع].

لكن لا يجب أن يعمينا إنكار وجود هُوَّة فاصلة بين فئتين من البشر عن عِظَم شأنِ التحوُّل الديني بالنسبة إلى المتحوِّل نفسه. ثمَّة حدودٌ أقصى وأدنى للاحتمالات الموضوعة لكل حياة شخصيَّة. ولو أن فيضانًا كان يغمر رأس إنسان بالفعل، فإن ارتفاع الفيضان لأيِّ درجة أعلى من ذلك سيصبح بلا أهمية بالنسبة إليه تقريبًا؛ وعندما نلامس حَدَّنا الأعلى ونحيا في أعلى مركز لطاقتنا، قد نتمكَّن من القول إننا خُلِّصْنا، وذلك بصرف النظر عن مدى علوِّ مركز طاقة شخصٍ آخر مقارنةً بنا. إن خلاص الإنسان البسيط سيكون دومًا خلاصًا عظيمًا، بل سيكون أعظم حقيقة **بالنسبة إليه**، ويجب علينا تذكُّر هذا الأمر عندما تبدو لنا ثمار إنجيليتنا الاعتيادية مثبِّطة للعزائم. فمن يعرف إلى أيِّ مدى ستكون حياة هؤلاء المبتسرين روحيًا ـ هؤلاء الأشخاص من أمثال كرامب Crump وستيجينز Stiggins ـ أقلَّ مثاليةً وصلاحًا لو أن فضلًا شحيحًا كالذي تلقوه لم يلمسهم قطُّ[(٢٠)]؟

لو رتَّبنا البشر في فئاتٍ على نحو تقريبيٍّ، وبحيث تمثِّل كل فئة درجة من درجات الامتياز الروحي، فأعتقد أننا سنجد رجالًا طبيعيين ومتحوِّلين دينيًّا على نحو فجائيٍّ وتدريجيٍّ معًا في كل الفئات. وبالتالي، فليس لآثار التحوُّل أيُّ دلالةٍ روحيَّة عامَّة، وإنما لها دلالة سيكولوجيَّة فحسب. لقد رأينا

---

(٢٠) يكتب إيمرسون: «عندما نرى ذاتًا أفعالها نبيلة ومهذبة، وحسنة كما الوَرْد، يلزم علينا أن نشكر الله على أن هذه الأشياء يمكن أن تكون موجودةً وعلى أنها موجودةٌ بالفعل، لا أن نلتفت بحدَّة إلى الملاك ونقول: كرامب رجل أفضل، بمقاومته الشاقَّة لكل شياطينه الماكثة معه». وفي هذا الرأي صواب كافٍ. لكن قد يكون كرامب هو **كرامب** الأفضل بحقٍّ، بسبب نزاعاته الجُوَّانية وميلاده الثاني؛ فالشخصية «النبيلة» المولودة مرة، رغم كونها أفضل بالتأكيد من كرامب البائس، فإنها أدنى مستوى عمَّا كان من الممكن لها أن تكونه لو أنها امتلكت شيئًا من قدرة كرامب لتأنيب الضمير فيما يتعلَّق بهواجسه الشيطانيَّة الخاصَّة، وذلك بغضِّ النظر عن قدر نبلها وحسنها وتهذبها. [الاقتباس السابق من مقالة لإيمرسون بعنوان «القوانين الروحيَّة SPIRITUAL LAWS»، ويستخدم إيمرسون اسم «كرامب» كثيرًا للإشارة إلى من يقاوم حالة «بغض الإنسان Misanthropy» أو كراهية الإنسانيَّة. أما «ستيجينز» فهو اسم شخصيَّة في أولى روايات الأديب الإنجليزي تشارلز ديكينز Charles Dickens بعنوان «مذكرات بيكويك The Pickwick Papers»، وهو كاهن منافق يأمر الناس بالبرِّ وينسى نفسه. (المترجمان)].

كيف تميل دراسات ستاربَك الإحصائيَّة المضنية إلى المماثلة بين التحوُّل الديني والنمو الروحي الاعتيادي. أيضًا، قد حَلَّلَ عالم نفس أمريكي آخر، وهو البروفيسور جورج أ. كو George A. Coe[٢١]، حالات سبعة وسبعين متحولًا دينيًا أو مرشَّحين سابقين للمرور بتحوُّلٍ دينيٍّ يعرفهم، وتؤكد النتائج التي خلص إليها - بشكل مذهل - وجهة النظر القائلة بأن التحوُّل الديني المفاجئ مرتبطٌ بامتلاك ذاتٍ لا - شعوريَّة نَشِطَة. ففحصه للحالات من جهة حساسيتها للتنويم الإيحائي ومن جهة التلقائيات كالهلوسات الإغفائية [التي تسبق النوم العميق مباشرةً]، ومن جهة الدوافع الغريبة، والأحلام الدينيَّة المتعلِّقة بوقت التحوُّل الديني... إلخ؛ وجد أن هذه الأشياء تحدث بشكل أكثر تكرارًا - ولو نسبيًا - في مجموعة المتحوِّلين دينيًا الذين كان تحوُّلهم الديني «مدهشًا»، ويُعَرَّف التحوُّل الديني «المدهش» على أنه تغيُّرٌ - لا يُشترط أن يكون لحظيًّا - يبدو للشخص الذي يمر به مختلفًا بجلاءٍ عن عملية النمو الروحي المعتادة مهما كانت سريعة»[٢٢]. وكما تعرفون، فإن المرشحين للتحوُّل الديني غالبًا ما يصابون في مناسبات الإحياء الديني بالإحباط؛ إذ لا يختبرون شيئًا مدهشًا. ولقد كان لدى البروفيسور كو عددٌ من الأشخاص المنتمين لهذه الفئة ضمن حالاته السبع وسبعين، وقد تبيَّن أن جميعهم تقريبًا عندما خضعوا للاختبار بواسطة التنويم الإيحائي، ينتمون لفئةٍ فرعيَّة يسميها «العفويَّة»، والتي تكون محمَّلةً بالإيحاءات الذاتيَّة، وهو ما يميزها عن فئةٍ فرعيَّة أخرى وهي «السلبيَّة» تنتمي لها معظم حالات التحوُّل المدهش. واستنتج أن الإيحاء الذاتي بالاستحالة قد مَنَعَ تأثيرات بيئة هذه المناسبات على أولئك الأشخاص الذين ينتمون لفئة «العفويَّة»، رغم أن تأثيرات هذه البيئة على الحالات الأكثر «السلبيَّة» قد أنتج بسهولة الآثار التي كانوا يسعون إليها. إن إقامة التمييزات الصارمة أمرٌ صعبٌ في هذه المساحات، كما أن الحالات التي اشتغل عليها البروفيسور كو قليلة العدد. لكنَّ منهجَه دقيقٌ على الرغم من ذلك، وقد تتفق النتائج التي توصَّل إليها مع ما يمكن للمرء توقُّعه؛ ويبدو أنها في المجمل تبرِّر استنتاجه العملي الذي ينصُّ على أنك لو عرَّضت شخصًا ما لمؤثر تحويليٍّ، وتوفرت فيه ثلاثة عوامل وهي: أولًا حساسية

(٢١) In his book, The Spiritual Life, New York, 1900.

(٢٢) Op. cit., p. 112.

عاطفية ظاهرة، وثانيًا الميل للتلقائيات، وثالثًا قابلية للإيحاء من النوع السلبي؛ ربما يكون بمقدورك التنبؤ بالنتائج بأمان: سيكون هناك تحوُّل دينيٌّ مفاجئ، تحولٌ من النوع المدهش.

وبعد، فهل يقلِّل هذا الأصل المِزاجِي دلالة التحوُّل الديني عندما يحدث؟ إطلاقًا، كما يقول البروفيسور كو؛ وذلك لأن «الاختبار الحاسم للقيم الدينيَّة ليس اختبارًا سيكولوجيًّا، ليس بشيءٍ يُحَدَّد من جهة **كيفية** حدوثه؛ وإنما هو شيء أخلاقي، شيء يُحَدَّد فقط من جهة **ما يُكتسب**»(٢٣).

وبينما نتقدَّم في بحثنا سنرى أن ما يُكتسب غالبًا ما يكون بمثابة مستوى جديد كلية من الحيويَّة الروحيَّة، مستوى بطولي نوعًا ما، تغدو فيه الأشياءُ المستحيلة ممكنةً، وتُكشف خلاله طاقات وإطاقات جديدة في الفرد. تتغيَّر الشخصية، ويولد الإنسان من جديد، سواء كانت خصائصه السيكولوجيَّة هي التي تهب الشكل المُحَدَّد لتحوُّله أم لا. والاسم التقني لهذا التحوُّل هو «التقدُّس» Sanctification؛ وسأضع - عن قريبٍ - بين أيديكم أمثلةً عليه. يتبقَّى لي فقط، في هذه المحاضرة، أن أضيف بعض الملاحظات عن الإحساس بالطمأنينة والسلام الذي يملأ لحظة التغيُّر نفسها.

لكن أودُّ أن أضيف كلمةً أخيرةً قبل الشروع في هذه الملاحظات، مخافة أن يُفْهَم الغرض النهائي من تفسيري للتحوُّل الفجائي بواسطة نشاط لا - شعوري على نحو خاطئ. أعتقد بأنه لو لم يمتلك الشخص استعدادًا لنشاطٍ لا - واعٍ كهذا، أو لو أن مجالات وعيه تمتلك هامشًا صلبًا يقاوم الغارات الآتية من ورائه؛ فإن تحوُّله الديني - إذا ما حدث - سيكون حتمًا تدريجيًّا، وليس مباغتًا، وسيشبه أي عملية نموٍّ بسيط تنتاب المرء حين يكتسب عاداتٍ جديدة. إن امتلاكه لذاتٍ لا - شعورية مُطَوَّرة، ولهامشٍ مُسَرِّب أو مُنْفِذ، شرطٌ لازم ليتحوَّل دينيًّا بالطريقة اللحظيَّة. لكن لو أنكم - باعتباركم مسيحيين تقليديين - تسألوني بوصفي عالِمَ نفسٍ عمَّا إذا كانت إحالة ظاهرة لذاتٍ لا - شعوريَّة لا تستبعد فكرة الحضور الإلٰهي فيها بالكليَّة، فسيتعيَّن عليَّ القول صراحةً بأنني - كعالِم نفسٍ - لا أفهم لماذا قد يكون ذلك مقتضيًا لاستبعادها. إن التجليات الأدنى للجانب اللا - شعوري تتندرج

---

(٢٣) Op. cit., p. 144.

بالفعل ضمن موارد الذات؛ إن المعطيات الحسيَّة، التي تُتلقَّى من دون انتباه وتُتذكَّر وتُركَّب بشكل لا ـ واعٍ، يمكن لها تفسير كل تلقائيات المرء المعتادة. لكن كما أن وعينا الأساسي المنتبه يفتح حواسَّنا بشكل كامل عند لمس أشياء ماديَّة، فمن المنطقي تصوُّر أنه لو **كان هناك** قوى روحيَّة عليا يمكنها لمسنا مباشرةً، **فقد يكون** الشرط النفسي اللازم توفُّره فينا لكي تتمكَّن من فعل ذلك هو حيازتنا لمنطقة لا ـ واعية يمكن لها وحدها فتح الطريق أمام هذه القوى لتعمل عملها فينا. إن ضجيج حياة الوعي المنتبه قد يُغلق بابًا، لكنه قد يظل مُوارَبًا أو مفتوحًا في اللا ـ شعور الحالِم.

وبالتالي، قد يُفَسَّر الشعور بوجود قوة برَّانية مسيطرة، والذي يُعَدُّ سمةً جوهريَّة لعملية التحوُّل الديني، في بعض الحالات على أية حال، كما يفسِّره المسيحيون التقليديون: قوى متعالية على الفرد المتناهي قد تؤثر فيه، بشرط أن يكون ممَّن يسعنا أن نقول إنهم يمتلكون ذاتًا لا ـ شعوريَّة متطوِّرة. لكن مهما كان الأمر، يجب أن تُحَدَّد **قيمة** هذه القوى بآثارها، أما مجرَّد كونها متعالية فهو في حدِّ ذاته لا يبرهن على فرضية أنها قوى إلهيَّة وليست شيطانيَّة.

أعترف بأن هذه هي الطريقة التي يجب أن أترك بها الموضوع يستقر في عقولكم، حتى أصل إلى محاضرة لاحقة، حيث آملُ ـ مرةً أخرى ـ أن أستطيع جَمْعَ هذه الخيوط المتفرِّقة معًا ونَظْمَها في بنية استنتاجاتٍ أكثر حسمًا. من المؤكَّد أنه لا ينبغي اعتبار أن تصوُّر وجود ذاتٍ لا ـ واعية في هذه النقطة من بحثنا من شأنه **استبعاد** كل التصوُّرات المتعلِّقة بتدخُّل قوى عُليا. فلو أن هناك قوى عُليا قادرة على التأثير فينا، فسيمكنها الوصول إلينا فقط عبر باب اللا ـ شعور. (انظر أسفله ص٥٥٨ وما بعدها).

دعوني أتوجَّه الآن إلى المشاعر التي تملأ لحظة تجربة التحوُّل الديني. والشعور الأول الذي يمكن ملاحظته هو الإحساس بوجود سيطرةٍ عُليا. وهو شعور ليس دائم الحضور، لكنه غالبًا ما يحضر. لقد رأينا أمثلةً عليه في حالة ألين، وبرادلي، وبرينيرد، وغيرهم. إن هذه الحاجة إلى قوى مسيطرة عُليا مُعبَّر عنها بشكلٍ جيدٍ في التعليق الصغير الذي كتبه البروتستانتي الفرنسي

البارز أدولف مونو Adolphe Monod عن تحوُّله الديني، الذي حدث في نابولي بإيطاليا في سنوات شبابه المبكِّرة، صيف عام ١٨٢٧. حيث يقول:

«كان حزني بلا حدود، وفي استحواذه التام عليَّ، ملأ حياتي بدءًا من أفعالي اللا - اكتراثية البرَّانيَّة لأكثر أسراري كمونًا في بواطن الفكر، وأفْسَدَ مشاعري، وحُكمي، وسعادتي من منابعها. وحينئذ رأيت أن توقُّعي بأن يضع عقلي وإرادتي، اللذان كانا معتلَّيْن، حدًّا لهذا الاضطراب سيكون مثل تصرُّف الأعمى الذي يجب عليه التظاهُر بتصحيح إحدى عينيه بمساعدة الأخرى العمياء تمامًا أيضًا. لم يكن عندي موارد حينها سوى **شيء من التأثير الآتي من خارجي**. وتذكَّرت وَعْدَ الروح القُدُس؛ تذكرت ما أخفقت دومًا تصريحات الإنجيل القاطعة في تبيينه لي، إن الضرورة هي التي علَّمتني في نهاية المطاف، وجعلتني أؤمن للمرة الأولى في حياتي بهذا الوعد، بالمعنى الوحيد الذي لبَّى فيه احتياجات روحي، وأقصد بالتحديد المعنى المتعلِّق بفعل حقيقيٍّ برَّانيٍّ خارق قادر على منحي الأفكار وقادر على سلبها مني، يُمارس عليَّ بواسطة إلٰه سيِّد على قلبي كما هو سيِّد على كل الطبيعة. ومتخليًا عن كل استحقاق، وعن كل قوة، هاجرًا كل مواردي الخاصَّة، وغير مُقِرٍّ بأي عنوانٍ لرحمته سوى بؤسي المُطْبِق؛ عدتُ للمنزل وجثوتُ على ركبتَي، وصلَّيت كما لم أُصَلِّ من قبل قَطُّ في حياتي. ومن هذا اليوم فصاعدًا بدأت حياة جُوَّانيَّة جديدة بالنسبة إليَّ: لم تختفِ سوداويتي، لكنها فقدت لسعتها. دخل الأمل إلى قلبي؛ وبمجرَّد دخولي في الطريق[٢٤]، قام إلٰه يسوع المسيح - الذي تعلَّمت أن أستسلم له - رويدًا رويدًا بالباقي»[٢٥].

لستُ بحاجة لأن أذكِّركم مرةً أخرى بالاتساق المثير للإعجاب والخاص باللاهوت البروتستانتي مع بنية العقل كما هو ظاهر في مثل هذه التجارب. ففي قمَّة السوداويَّة، فإن النفس بشكلها الواعي غير قادرةٍ على فعل أي شيء على الإطلاق. إنها مُفْلِسةٌ تمامًا وبلا موارد، وكل ما تقدر عليه من أفعال يكون بلا جدوى. إن الخلاص من أوضاعٍ ذاتيَّة كهذه لا بدَّ أن يحدث

---

(٢٤) الطريق هو الاسم الذي كان يُطلق على جماعة المؤمنين المسيحيين في مرحلة النشوء. انظر: أعمال الرسل ٩: ٢. (المترجمان)

(٢٥) أجمع اقتباسًا كتبه مونو في كتابه La Vie، ومن رسالة ملحقة به:
Adolphe Monod: I., Souvenirs de sa Vie, 1885, p. 433.

بوصفه هبةً مجانيةً وإلا لن يحدث على الإطلاق، والفضل [البروتستانتي] عبر تضحية المسيح المنجَزة يمثِّل هبةً كهذه. يقول لوثر:

«إن الله هو إله المتواضعين، والبائسين، والمقموعين، واليائسين، وإله هؤلاء الذين أصبحوا لا يساوون شيئًا. ومن طبيعته منح البصر للعميان، وطمأنة ذوي القلوب المنكسرة، وتبرير[٢٦] الخطاة، وإنقاذ شديدي القنوط والملعونين. والآن ذلك الرأي الخبيث والمفسِد عن استقامة الإنسان الذي لن يكون خطاءً، ودَنِسًا، وبائسًا، وملعونًا، وإنما سيكون بارًّا ومقدَّسًا، من دون أي عونٍ من الله. ولهذا السبب، لا بدَّ أن يحطم الله بمطرقته (وأقصد الشريعة) هذه الحيوانيَّة مع ثقتها الزائفة بنفسها وأن يحيلها عدمًا؛ كي تتعلَّم أخيرًا عبر بؤسها أنها مهجورةٌ وملعونةٌ تمامًا. لكن هنا تكْمُن الصعوبة، فعندما يصبح الإنسان خائفًا ومغتمًّا، قلَّما يمكنه إنهاض نفسه مرةً أخرى ويقول: (أنا مجروح ومعذَّب بما يكفي؛ آن وقت الفضل الآن؛ آن الوقت لأسمع المسيح). إن غباوة قلب الإنسان قد تكون عظيمة جدًّا لدرجة أنه حينئذ يُلزِم نفسَه باتِّباع قوانين أكثر ليُرضي ضميره. ويقول: (لو أحيا، سأُصلح حياتي: سأفعل هذا، وسأفعل ذاك). لكن هنا، ما لم تفعل النقيض، ما لم تَنْفِ موسى وشريعته، وفي هذه المخاوف والكروب تتعلَّق بالمسيح الذي مات على الصليب من أجل خطاياك، فلا تنتظر الخلاص. قلنسوتك، حلاقة شعرك كالرهبان، عِفَّتك، طاعتك، فقرك، أعمالك الصالحة؟ بمَ ستفيد كل هذه الأشياء؟ فيمَ تُجدي شريعة موسى؟ لو كان بمقدوري، أنا الخطَّاء البائس الملعون، أن أفوز بمحبَّة ابن الله بواسطة أعمالي الصالحة، فما حاجته لبذل نفسه من أجلي؟ لو أمكن تحريري، أنا الخطَّاء البائس الملعون، بأي ثَمَنٍ آخر، فما حاجة ابن الله لبذل نفسه؟ لكن ولأنه لم يكن هناك ثَمَنٌ آخر، لم يقدِّم الربُّ نعجة، أو ثورًا، أو ذهبًا، أو فضَّة، وإنما قَدَّمَ نفسَه[٢٧]، بشكل

(٢٦) قارن مع كورنثوس الأول ٦: ١١. (المترجمان)

(٢٧) تلزم الإشارة هنا إلى أنه «في المسيحية ـ حيث المؤسِّس لا يتحدَّث باسم الإله؛ بل هو الإله وقد جاء إلى العالَم بذاته طارحًا خطاب اللاهوت ـ . . . احتاج الإله ـ كي يقدِّم اللاهوت ـ إلى التجسُّد في ذاتٍ إنسانيَّة. وإلى ذلك، عادت المسيحية كي تتأسَّس كديانةٍ مستقلَّة إلى فكرة الرسل المؤسسين وفكرة الوحي الملقى إلى ذاتٍ بشريَّة بعينها (من مرقص الرسول، إلى بولس الرسول والمؤسس الفعلي حتى آخر بابا كاثوليكي). انظر: عبد الجواد ياسين، «اللاهوت ـ أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، بيروت، ٢٠١٩، ص٤٤، بتصرُّف طفيف. (المترجمان)

كليٌّ وتامٌّ «لأجلي»، حتى «لأجلي»، أنا الخطَّاء البائس التعِس. وبالتالي، فأنا مطمئن الآن وأطبِّق ذلك على **نفسي**. وهذا التطبيق هو القوة الحقيقيَّة للإيمان؛ لأنه لم يَمُت ليُبرِّر الصالحين، وإنما ليُبرِّر **المُذْنبين** ويجعل **منهم** أبناءَ الله»[٢٨].

ويعني هذا: أنك كلما كنت أكثر ضياعًا - بالمعنى الحرفيِّ - كنت حرفيًّا الكيان نفسه الذي خلَّصه فداء المسيح. وأتصوَّر أنه لم يتحدَّث شيء في اللاهوت الكاثوليكي قطُّ للنفوس السقيمة بنفس الشكل المباشر والصريح كهذه الرسالة النابعة من تجربة لوثر الشخصيَّة. وبما أنه ليس كل البروتستانتيين من ذوي النفوس السقيمة، فإن الاعتماد على ما كان يبتهج لوثر بتسميته رَوْث فضائل المرء ووَحْل صلاحه القذر، قد عاد واحتلَّ[٢٩] الصدارة مرةً أخرى في دينهم؛ لكن ملاءمة منظور لوثر المسيحي للأجزاء الأعمق من البنية العقليَّة البشريَّة يشهد عليها انتشاره - في أول أمره - انتشار النار في الهشيم.

لقد كان الإيمان بأن المسيح قد أنجز مهمَّته وخلَّصنا جزءًا مما قصده لوثر بالإيمان، ومن هذه الجهة هو إيمان بواقعة مُتصوَّرَة فكريًّا. لكنَّ هذا جزء واحد فقط من الإيمان عند لوثر، فثَمَّة جزء آخر أكثر حيويةً. وهذا الجزء الآخر ليس شيئًا فكريًّا، وإنما هو شيء حدسيٌّ؛ ألَا وهو التيقُّن من أنني - شخصيًّا - وكما أنا، ومن دون أن أطلب ذلك ولو مرة... إلخ، أُنقِذْتُ الآن وإلى الأبد[٣٠].

---

(٢٨) Commentary on Galatians, ch. iii. verse 19, and ch. ii. verse 20, abridged.

(٢٩) في إطار أطروحة لوثر في التبرير عبر الإيمان وليس عبر التحلِّي بالصفات الحسنة والقيام بالأعمال الصالحة، في معرض شرحه لآية في رسالة القديس بولس إلى غلاطية، تقول: «لكِنَّنا نَعلَمُ أنَّ الإنسانَ لا يَتَبَرَّرُ أمامَ اللهِ بِحِفظِهِ للشَّريعَةِ، بَلْ بِالإيمانِ بِيَسُوعَ المَسِيحِ. وَلِهَذا آمَنَّا بِالمَسِيحِ يَسُوعَ لِكَي نَتَبَرَّرَ أمامَ اللهِ بِالإيمانِ فِي المَسِيحِ وَلَيسَ بِسَبَبِ حِفْظِنا لِلشَّرِيعَةِ؛ لِأنَّهُ لا أحَدَ يَتَبَرَّرُ بِحِفظِ الشَّرِيعَةِ» (غلاطي ٢: ١٦)، يقول: «إن أولئك الذين يسعون إلى كَسْبِ فضلِ الله من خلال جهودهم الخاصَّة يحاولون إرضاء الله بالخطايا». (المترجمان)

(٣٠) في بعض التحولات الدينية، تكون الخطوتان مختلفتين؛ في هذه الحالة، على سبيل المثال:

«بينما كنت أقرأ الرسالة الإنجيليَّة، صُعِقت على الفور بتعبير: «العمل المُنْجَز للمسيح». سألت نفسي: «لماذا يستخدم المؤلف هذه المصطلحات؟ ولماذا لا يقول «عمل الكفَّارة؟»». ثم تنبَّهت لهذه =

إن البروفيسور ليوبا مُحِقٌّ - دون شكٍّ - في توكيده على أن مجرَّد الاعتقاد التصوُّري في فكرة عمل المسيح، ورغم كونه في أغلب الأحيان سابقًا ومؤثرًا، يظل أمرًا ثانويًّا وغير جوهريٍّ، فـ«القناعة المبتهِجة» يمكن أن تحدث أيضًا عبر قنواتٍ أخرى كثيرة غير هذا الاعتقاد. ومن ثَمَّ يمنح ليوبا هذه القناعة المبتهِجة - أي: تأكُّد المرء بأن كلَّ ما يتعلَّق به على ما يرام - اسمَ الإيمان **بامتياز**. يكتب ليوبا:

«عندما يزول الإحساسُ بالاغتراب الذي يحبس الإنسانَ في الأنا المحدودة والضيقة، يجد الفرد نفسَه «في سلامٍ وتناغمٍ مع كل المخلوقات». يجد نفسه يعيش في الحياة الكونيَّة؛ فهو والبَشر، هو والطبيعة، هو والله، بمثابة شيء واحد. إن حالة السكينة والثقة والاتحاد مع كل الأشياء، التي تأتي عقب تحقيق الوحدة الأخلاقيَّة، هي **حالة الإيمان** Faith-state. وعند ظهور حالة الإيمان، تكتسب عدَّة معتقدات عقائديَّة سمة اليقين فجأةً، وتصبح واقعيةً، تصبح موضوعًا للإيمان. وبما أن أساس اليقين هنا ليس عقلانيًّا، يكون الحجاج العقلي أمرًا غير ذي صلة وبلا أهمية. لكن هذه القناعة، بما هي مجرَّد أثر عَرَضي لحالة الإيمان، وبالتالي من الخطأ الجسيم تصوُّر أن القيمة العمليَّة الرئيسة لحالة الإيمان هي قدرته على ختم تصوُّرات لاهوتيَّة معيَّنة بخاتم الواقعيَّة[٣١]. وإنما على النقيض، تكْمُن قيمة حالة الإيمان فقط في حقيقة أنها المرافق النفساني لنموٍّ بيولوجيٍّ يختزل الرغبات المتنازِعة إلى اتجاه واحد؛ نمو يعبِّر عن نفسه في حالاتٍ وجدانيَّة مؤثرة جديدة وتفاعلاتٍ جديدة؛ في أفعالٍ أسمى وأنبل وأكثر شبهًا بالمسيح. إذن، يتأسَّس اليقين في العقائد الدينيَّة على التجربة الوجدانيَّة. لذا قد تكون

= الكلمة «المُنْجَز». فسألت: «ما هو الشيء الذي أُنْجِزَ؟»، وفي لحظةٍ أجاب عقلي: «كفَّارة تامَّة عن الخطيئة، لقد مُنِحَ رضًا كليًّا؛ وسُدِّدَ الدين بواسطة [المسيح]. لقد مات المسيح لأجل خطايانا؛ لم يمت لأجل خطايانا فقط، وإنما لأجل خطايا كل البشر. وبالتالي، لو أن العمل أُنْجِزَ، وسُدِّد كل الدَّيْن، ماذا يتبقى لي لأفعله؟»، وفي لحظة مرَّ النور عبر عقلي من الروح القُدُس، ومنحني قناعةً مبتهِجة مفادها أن لا شيء أكثر من ذلك يلزم فعله خلا أن أجثو على ركبتي، وأن أقبل المخلِّص ومحبَّته، وأن أحمد الله للأبد» انظر: Autobiography of Hudson Taylor. ولقد ترجمت ما سبق إلى الإنجليزية نقلًا عن الترجمة الفرنسية لتشالاند Challand (جنيف، دون تاريخ)، فالنصُّ الأصلي لا يمكن الوصول إليه.

(٣١) كانت حالة تولستوي بيانًا جيدًا لهذه الكلمات. إذ لم يكن ثمَّة لاهوت في تحوُّله الديني تقريبًا. كانت حالة إيمانه عبارة عن عودة الإحساس بأن الحياة لا - نهائية من جهة معناها الأخلاقي.

موضوعات الإيمان منافيةً حتى للمنطق؛ لكن تيار الوجدان سيبقيها طافيةً، وسيملؤها بيقينٍ لا يتزعزع. وكلما كانت التجربة الوجدانية مذهلةً، كانت عصيَّةً على التفسير، وكان من الأسهل تحميلها بتصوُّراتٍ غير مدعومة بسندٍ أو دليل»[٣٢].

أظن أنه يجب تسمية خصائص تجربة الوجدان بحالة الطمأنينة عوضًا عن تسميتها بحالة الإيمان، تجنُّبًا للغموض، وهذه الخصائص يمكن عَدُّها بسهولة، بالرغم من أنه قد يكون من العسير على المرء إدراك مدى شدَّتها، ما لم يكن قد مرَّ بالتجربة شخصيًّا.

والخصيصة المركزية هي التخلُّص التامُّ من القلق، والشعور بأن كلَّ ما يخص المرء على ما يرام، الشعور بالسلام، بالانسجام، بـ**الرغبة في أن تكون** the willingness to be، رغم أن الظروف الخارجية قد تظل كما هي. إن التيقُّن من «فضل» الله، و«التبرير»، و«الخلاص»؛ هو اعتقاد موضوعيٌّ عادةً ما يصحب التغيُّر الذي يمر به المسيحيون؛ لكنه قد يغيب تمامًا، ورغم ذلك يظل السلام الوجداني كما هو ـ ولعلكم تتذكَّرون حالة خريجِ جامعة أوكسفورد، ويمكن إيراد العديد من الحالات الأخرى، حيث كان تيقُّن المرء من الخلاص الشخصي نتيجةً لاحقةً فحسب. إن المركزَ المتوهِّج لهذه الحالة العقليَّة هو الشعور المتَّقِد بالاستعداد والقبول والاحترام.

أما السمة الثانية فهي إحساس المرء بأنه أصبح يدرك حقائقَ لم تكن معروفةً له من قبل. تصبح ألغاز الحياة واضحةً، كما يقول البروفيسور ليوبا؛ وغالبًا ـ لكن ليس دائمًا ـ ما يصعب التعبير بالكلمات عن حلِّ هذه الألغاز، بدرجةٍ أو بأخرى. لكن دعونا نؤجِّل مناقشة هذه الظواهر الأكثر فكريةً حتى نصل إلى موضوع التصوُّف.

والسمة الثالثة لحالة الطمأنينة هي إحساس المرء بأن العالم يتغيَّر أمامه. «جِدَّة تجمِّل كل الأشياء»، هي نقيض النوع الآخر من الجِدَّة، ذلك الزَّيْفُ المروع والغرابة اللذان يكتسي بهما العالَم في عينِ مرضى السوداويَّة، والتي سردت عليكم بعض الأمثلة عليها آنفًا[٣٣]. ويُعتبر هذا الإحساس بالجدَّة

(٣٢) American Journal of Psychology, vii. 345 - 347, abridged.

(٣٣) انظر أعلاه، ص٢٤٠.

النقيَّة والجميلة جُوَّانيًّا وبرَّانيًّا أحد أكثر الأشياء المكتوب عنها في سجلات التحوُّل الديني. وهكذا يصفه جوناثان إدواردز:

«بعد ذلك زاد إحساسي بالأشياء الإلٰهيَّة تدريجيًّا، وأصبح بهيًّا وعذبًا أكثر فأكثر. لقد تبدَّل مظهر كل شيء؛ بدا كما لو أن هناك مسحةً هادئة وعذبة، أو ظهورًا للمجد الإلٰهي، تقريبًا في كل شيء. بدا أن كمال الله، وحكمته، وقدسه، ومحبته، تظهر جميعها في كل شيء؛ في الشمس، والقمر، والنجوم، وفي السُّحُب والسماء الزرقاء، وفي العشب، والزهور، والأشجار، وفي الماء وفي كل الطبيعة، التي كانت تروعني سابقًا. ونادرًا ما كان شيء، من كل أعمال الطبيعة، في عذوبة الرعد والبرق بالنسبة إليَّ؛ رغم أنهما سابقًا كانا أكثر الأشياء ترويعًا لي. فقبل ذلك كان الرعد يخيفني بدرجةٍ غير عادية، وكان يصيبني الرعب عندما أرى عاصفةً رعديَّة تتهيَّأ للهبوب؛ لكن الآن ـ وعلى النقيض ـ صار الرعد يبهجني»[٣٤].

وهكذا يسجِّل بيلي براي Billy Bray (١٧٩٤ ـ ١٨٦٨)، وهو إنجيلي إنجليزي أُمِّي صغير في السنِّ ومتميز، إحساسَه بالجِدَّة:

«قلت للربِّ: (لقد قلتَ، اطلبوا تُعْطَوا، اسعوا تَجِدُوا، اقرعوا يُفتَحْ لَكُمْ[٣٥]، ولديَّ من الإيمان ما يجعلني أعتقد بهذا). في لحظة جعلني الربُّ سعيدًا لدرجة أني عجزت عن التعبير عما شعرتُ به. صرخت من البهجة. حمدت الله بكل قلبي. . . . أظن أن ذلك قد حدث في نوفمبر ١٨٢٣[٣٦]، لكنني لا أعرف في أيِّ يوم على وجه التحديد. أتذكَّر هذا الأمرَ، لقد بدا لي كل شيء جديدًا، الناس، والحقول، والأنعام، والأشجار. كنت كرجلٍ جديدٍ في عالَمٍ جديد. وقضيت الجزء الأكبر من وقتي في حَمْدِ الربِّ»[٣٧].

ويوضِّح ستاربَك وليوبا هذا الإحساس بالجِدَّة مستشهدين ببعض

---

(٣٤) DWIGHT: Life of Edwards, New York, 1830, p. 61, abridged.

(٣٥) قارن مثلًا مع متَّى ٧: ٧. (المترجمان)

(٣٦) في هذا العام تعرَّض بيلي براي لحادثة دنا فيها من الموت بشدَّة، وبعد ذلك قال إنه حُوِّل دينيًّا عام ١٨٢٣ بفضل قراءة كتاب جون بونيان «رؤى الجنَّة والجحيم Visions of Heaven and Hell». (المترجمان)

(٣٧) W. F. BOURNE: The King's Son, a Memoir of Billy Bray, London, Hamilton, Adams & Co.,¡iñ, p. 9.

الاقتباسات. وأنقل الاقتباسين التاليين من مجموعة مخطوطات ستاربَك. أولًا تقول امرأة:

«اقتادوني إلى اجتماع دينيٍّ في الهواء الطلق؛ أمي وأصدقاء متدينون يسعون ويصلّون لأجل تحوُّلي الديني. كانت طبيعتي العاطفية مضطربةً حتى الأعماق؛ جعلتني الاعترافات بالضلال والتضرُّع إلى الله من أجل الخلاص من الخطيئة ذاهلةً عن كل ما يحيط بي. تضرَّعت لأجل الرحمة، وانتابني شعور جليٌّ بالمغفرة وبتجدُّد طبيعتي. وعندما قمت من ركوعي، صرخت: (لقد ماتت الأشياء القديمة، وأصبحت كلُّ الأشياءِ جديدةً). كان الأمر شبيهًا بالدخول إلى عالَم آخر، حالة جديدة من الوجود. صارت الأشياء الطبيعية مجيدةً، وكانت رؤيتي الروحيَّة صافيةً لدرجة أنني رأيت الجمال في كل شيء ماديٍّ في العالَم؛ تناغمت الغابة مع الموسيقى السماويَّة، وابتهجت نفسي بمحبَّة الله لأقصى مدى، وأردت أن يشارك الجميع في بهجتي».

أما الحالة الثانية فهي لرجلٍ، ويقول:

«لم أعرف كيف عدتُ للمخيَّم، مُتَرَنِّحًا في سيري وصلت لخيمة اجتماعات القداسة للكاهن وكانت مليئةً بالسَّاعين وبالضوضاء المزعجة التي كانت تدوِّي داخلها؛ بعض التأوُّه، وبعض الضحك، وبعض الصياح. وبالقرب من شجرة بلوطٍ كبيرة على بُعْدِ عشرة أقدام من الخيمة، وقعت بوجهي على دكَّة، وحاولت أن أُصَلِّي، وفي كل مرة أنَادي فيها الله، يُمسك شيء يشبه يَدَ إنسانٍ برقبتي ويخنقني. لا أدري هل كان أي أحد بجانبي أو حولي أم لا. ظننت أنني سأموت بالتأكيد إذا لم أحصل على عونٍ؛ لكن بمجرَّد الشروع في الصلاة، كنت أشعر باليد غير المرئية على حنجرتي ونَفَسي يُسحَب مني قهرًا. وفي النهاية سمعت هاتفًا يقول: «أقْدِم على الكفَّارة؛ لأنك ستموت على أي حالٍ لو لم تفعل». لذا جاهدت للمرة الأخيرة سائلًا الله الرحمة، وبالاختناق وكَتْم الأنفاس نفسيهما، عاقدًا العزم على إنهاء الصلاة، حتى ولو اختنقت ومُتُّ بالفعل، وآخر ما أتذكَّره في ذلك الوقت هو وقوعي على الأرض واليد غير المرئيَّة نفسها على حنجرتي. لم أعلم كم من الوقت قضيته راقدًا هكذا، ولا ما كان يحدث. لم يكن أحد من رفقائي حاضرًا. وعندما استعدت وعيي، كان هناك تجمهر من الناس يقف حولي ويحمدون الله. بدا أن السماوات ذاتها تنفتح وتصب علينا أشعة

من النور والمجد. ليس فقط للحظة واحدة، ولكن طوال النهار والليل، بدا أن فيضانات من النور والمجد تُصَبُّ في نفسي؛ وآه، كيف تغيَّرت، وأصبح كلُّ شيءٍ جديدًا. بدا لي أن أحصنتي وخنازيري وكل شخص قد تغيَّروا».

تقدِّم حالة الرجل السالفة خاصيَّة التلقائيات، والتي كانت خاصيةً مباغتةً عند الحالات التي تقبل التأثُّر بالإيحاء في مناسبات الإحياء الديني منذ ذلك الوقت؛ أي: في وقت إدواردز وويزلي والقس الإنجليزي جورج ويتفيلد Whitfield (١٧١٤ - ١٧٧٠)، وأصبحت هذه المناسبات وسيلةً معتادةً لنشر الإنجيل وترويجه. وكان من المفترض لها في البداية أن تكون بمثابة براهين شبه إعجازيَّة على «قوة» الروح القُدُس؛ لكنَّ اختلافًا كبيرًا في الآراء وقع بصددها. ففي كتابه «أفكار عن إحياء الدين في نيو إنجلاند Thoughts on the Revival of Religion in New England»، لزم على إدواردز الدفاع عن هذه المناسبات ضد منتقديها؛ وكانت قيمتها مسألة تثير الجدل منذ وقتٍ طويل حتى في أوساط الطوائف الإحيائيَّة[٣٨]. إنها لا تمتلك أيَّ معنى روحيٍّ أساسيٍّ، لا شكَّ في هذا، ورغم أن حضورها عند أي إنسانٍ يجعل من تحوُّله الديني ذكرى لا تنسى، فإنه لم يُثبَت من قبل أن المتحولين الذين شهدوها كانت ثمار تحوُّلهم أكثر خصبًا وثراءً من هؤلاء الذين كان تحوُّلهم مصحوبًا بملابساتٍ أقلَّ حدَّة. وبوجهٍ عام، يلزم نسبة حالات فقدان الوعي، والتشنُّجات، والرؤى، والتلفُّظات اللا - إرادية، والاختناقات، ببساطة، إلى امتلاك المرء منطقة لا - شعورية ضخمة تتضمَّن عدم استقرار عصبيًّا. وغالبًا ما تكون هذه هي وجهة نظر الشخص نفسه تجاه الموضوع لاحقًا. فعلى سبيل المثال، يكتب واحدٌ من مُراسلي ستاربَك:

«لقد مررت بالتجربة التي تُعرف باسم التحوُّل الديني. وتفسيري لها هو التالي: يقوم المرءُ باستثارة انفعالاته حتى تصل إلى نقطة الذروة، وفي الوقت نفسه يقاوم تجسُّداتها الجسديَّة كالنبض المتسارع... إلخ، ثم يدعها فجأةً تهيمن كليًّا على جسده. إن الإراحة شيءٌ رائع، والمرء هنا يختبر الآثار الممتعة للانفعالات إلى أقصى درجة».

---

(٣٨) انظر الملحق الطويل في: WILLIAM B. SPRAGUE: Lectures on Revivals of Religion, New York, 1832، الذي يعرض آراء العديد من القساوسة.

ثَمَّة شكل واحد للتلقائيَّة الجُوَّانيَّة الحس ربما يستحقُّ منا انتباهًا خاصًّا؛ نظرًا لتكرُّره. وأقصد رؤية الظواهر النورانيَّة الهلوسيَّة أو الهلوسيَّة - الزائفة، أو الـ**الضُوَائِيَّات** photisms، إذا استخدمنا مصطلح علماء النفس. تبدو رؤية القديس بولس السماويَّة التي أعمته[٣٩] ظاهرةً من هذا النوع؛ وكذلك يكون الصليب الذي رآه الإمبراطور الروماني قسطنطين Constantine (٣٠٦ - ٣٣٧) في السماء[٤٠]. وليست الحالة قبل الأخيرة في سلسلة اقتباساتي إلا حالة

---

(٣٩) كان بولس [شَاوُلُ] من اليهود الذين اضطهدوا المسيحيين الأوائل، ثم تَحَوَّل من اليهودية إلى المسيحية بعد مروره بتجربة دينيَّة خاصَّة، يرويها الإصحاح التاسع من سفر أعمال الرسل كالتالي: «أَمَّا شَاوُلُ فَكَانَ يَفُورُ بِالتَّهْدِيدِ وَالْقَتْلِ عَلَى تَلَامِيذِ الرَّبِّ. فَذَهَبَ إِلَى رَئِيسِ الْكَهَنَةِ، ٢ وَطَلَبَ مِنْهُ رَسَائِلَ إِلَى مَجَامِعِ الْيَهُودِ فِي دِمَشْقَ لِتَسْهِيلِ الْقَبْضِ عَلَى أَتْبَاعِ هَذَا الطَّرِيقِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، حَيْثُمَا يَجِدُهُمْ، لِيَسُوقَهُمْ مُقَيَّدِينَ إِلَى أُورُشَلِيمَ. ٣ وَفِيمَا هُوَ مُنْطَلِقٌ إِلَى دِمَشْقَ، وَقَدِ اقْتَرَبَ مِنْهَا، لَمَعَ حَوْلَهُ فَجْأَةً نُورٌ مِنَ السَّمَاءِ، ٤ فَوَقَعَ إِلَى الأَرْضِ وَسَمِعَ صَوْتًا يَقُولُ لَهُ: «شَاوُلُ! شَاوُلُ! لِمَاذَا تَضْطَهِدُنِي؟» ٥ فَسَأَلَ: «مَنْ أَنْتَ يَا سَيِّدُ؟» فَجَاءَهُ الْجَوَابُ: «أَنَا يَسُوعُ الَّذِي أَنْتَ تَضْطَهِدُهُ، صَعْبٌ عَلَيْكَ أَنْ تَرْفُسَ الْمَنَاخِسَ». ٦ فَقَالَ وَهُوَ مُرْتَعِدٌ وَمُتَحَيِّرٌ: «يَا رَبُّ مَاذَا تُرِيدُ أَنْ أَفْعَلَ؟» فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: «قُمْ، وَادْخُلِ الْمَدِينَةَ فَيُقَالَ لَكَ مَا يَجِبُ أَنْ تَفْعَلَهُ». ٧ وَأَمَّا مُرَافِقُو شَاوُلَ فَوَقَفُوا مَذْهُولِينَ لَا يَنْطِقُونَ، فَقَدْ سَمِعُوا الصَّوْتَ وَلَكِنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا أَحَدًا. ٨ وَعِنْدَمَا نَهَضَ شَاوُلُ عَنِ الأَرْضِ، فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَوَجَدَ أَنَّهُ لَا يُبْصِرُ، فَاقْتَادُوهُ بِيَدِهِ وَأَدْخَلُوهُ إِلَى دِمَشْقَ، ٩ حَيْثُ بَقِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَا يُبْصِرُ وَلَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ. ١٠ وَكَانَ فِي دِمَشْقَ تِلْمِيذٌ لِلرَّبِّ اسْمُهُ حَنَانِيَّا، نَادَاهُ الرَّبُّ فِي رُؤْيَا: «يَا حَنَانِيَّا!» فَقَالَ: «لَبَّيْكَ يَا رَبُّ!» ١١ فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: «اذْهَبْ إِلَى الشَّارِعِ الْمَعْرُوفِ بِالْمُسْتَقِيمِ وَاسْأَلْ فِي بَيْتِ يَهُوذَا، عَنْ رَجُلٍ مِنْ طَرْسُوسَ اسْمُهُ شَاوُلُ. إِنَّهُ يُصَلِّي هُنَاكَ الآنَ. ١٢ وَقَدْ رَأَى فِي رُؤْيَا رَجُلًا اسْمُهُ حَنَانِيَّا يَدْخُلُ إِلَيْهِ وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَيْهِ، فَيُبْصِرُ». ١٣ فَقَالَ حَنَانِيَّا لِلرَّبِّ: «وَلَكِنِّي، يَا رَبُّ، قَدْ سَمِعْتُ مِنْ كَثِيرِينَ بِالْفَظَائِعِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا هَذَا الرَّجُلُ بِقِدِّيسِيكَ فِي أُورُشَلِيمَ، ١٤ وَقَدْ كَلَّفَهُ رُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ السُّلْطَةَ لِيُلْقِيَ الْقَبْضَ عَلَى كُلِّ مَنْ يَدْعُو بِاسْمِكَ». ١٥ فَأَمَرَهُ الرَّبُّ: «اذْهَبْ! فَقَدِ اخْتَرْتُ هَذَا الرَّجُلَ لِيَكُونَ إِنَاءً يَحْمِلُ اسْمِي إِلَى الأُمَمِ وَالْمُلُوكِ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ. ١٦ وَسَأُرِيهِ كَمْ يَنْبَغِي أَنْ يَتَأَلَّمَ مِنْ أَجْلِ اسْمِي!» ١٧ فَذَهَبَ حَنَانِيَّا وَدَخَلَ بَيْتَ يَهُوذَا، وَوَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى شَاوُلَ وَقَالَ: «أَيُّهَا الأَخُ شَاوُلُ، إِنَّ الرَّبَّ يَسُوعَ، الَّذِي ظَهَرَ لَكَ فِي الطَّرِيقِ الَّتِي جِئْتَ فِيهَا، أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ لِكَيْ تُبْصِرَ وَتَمْتَلِئَ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ». ١٨ وَفِي الْحَالِ تَسَاقَطَ مِنْ عَيْنَيْ شَاوُلَ مَا يُشْبِهُ الْقُشُورَ، فَأَبْصَرَ، ثُمَّ قَامَ وَتَعَمَّدَ. ١٩ وَتَنَاوَلَ طَعَامًا فَاسْتَعَادَ قُوَّتَهُ وَبَقِيَ بِضْعَةَ أَيَّامٍ مَعَ التَّلَامِيذِ فِي دِمَشْقَ. ٢٠ وَفِي الْحَالِ بَدَأَ يُبَشِّرُ فِي الْمَجَامِعِ بِأَنَّ يَسُوعَ هُوَ ابْنُ اللهِ». (المترجمان)

(٤٠) سجل المؤرخ يوسابيوس القيصري Eusebius of Caesarea (٢٦٣ - ٣٣٩) أن قسطنطين تَحَوَّل من الوثنيَّة إلى المسيحيَّة عام ٣١٢م في أثناء معركة جسر ميلفيو Battle of the Milvian Bridge الذي مهَّد انتصاره فيها الطريقَ ليكون الحاكم الأوحد للإمبراطورية الرومانية، حيث نظر قسطنطين للشمس قبل المعركة ورأى صليبًا من نور فوق الشمس ومعه كلمات باليونانية: «انتصر بهذه العلامة». حينها أمر قسطنطين قواته بتزيين دروعهم بالصليب وأول حرفين من اسم المسيح بالإغريقية. (المترجمان)

تَذْكُر فيضاناتٍ من النور والمجد. ويذكر هنري ألين نورًا يبدو غير واثقٍ من كونه برَّانيًا. كما رأى الكولونيل جاردينر نورًا وهَّاجًا. ويكتب العميد فيني[٤١]:

«فجأةً أشرق مجد الله عليَّ وحولي بطريقة إعجازيَّة تقريبًا... أشرق نور يسمو عن الوصف تمامًا على روحي، كاد يطرحني تقريبًا على الأرض... بدا هذا النور كالشمس في سطوعها في كل اتجاه. كان قويًا بحيث لا تتحمَّله الأعين... أظن أنني عرفت شيئًا حينئذ - بالتجربة الفعليَّة - عن ذلك النور الذي طَرَحَ القديس بولس أرضًا في طريقه إلى دمشق. من المؤكَّد أنه قد كان نورًا لم يكن شخص مثلي بقادرٍ على تحمُّله طويلًا»[٤٢].

إن السرديات عن الضُوائيات كهذه شائعةٌ للغاية. إليكم مثالًا آخر من مخطوطات ستاربَك، حيث بدا النور برَّانيًا بجلاء:

«حضرت سلسلة من خدمات الإحياء الديني لقرابة الأسبوعين بشكل متقطِّع. ودُعيت للمذبح عدَّة مرات، وطوال الوقت كان تأثُري يزداد بعمق، عندما قررت في النهاية أنه يلزم عليَّ القيام بهذا الأمر، وإلا سينتهي بي المطاف إلى الضياع. كان إدراكي للتحوُّل الديني قويًّا للغاية، كَوزن طِنٍّ أُزِيح عن قلبي. بدا أن نورًا غريبًا ينير كل الغرفة (لأنها كانت مظلمة)؛ نعيم شعوري سام جعلني أكرِّر القول: «المجد لله» لفترة طويلة. وقررت أن أكون ابنَ الله مدىً الحياة، وأن أتخلَّى عن طموحي العزيز، وثروتي ومكانتي الاجتماعية. أعاقت عاداتي الحياتية القديمة نموي الروحيَّ بطريقة ما، لكنني عقدت العزم على التغلُّب عليها بشكل منظَّم، وفي عامٍ واحد تغيَّرت طبيعتي كليًّا؛ أي: أصبحت طموحاتي من نوعٍ آخر».

إليكم مثالًا آخر من حالات ستاربَك، ويتضمَّن عنصرًا نورانيًّا:

«كنت قد حُوِّلت دينيًا بوضوح منذ ثلاثة وعشرين عامًا، أو بالأحرى أُعيد إصلاحي. كانت تجربتي في التجدُّد الديني حينها واضحةً وروحيَّةً، ولم

---

(٤١) كان الواعظ الأمريكي تشارلز فيني عميدًا لكلية أوبرلين الأمريكية بين عامي ١٨٥١ - ١٨٦٦. (المترجمان)

(٤٢) Memoirs, p. 34.

أحِدْ عن الصواب أو أفقد حماستي الدينيَّة قَطّ. لكنني اختبرت تَقَدُّسًا كليًا في اليوم الخامس عشر من مارس ١٨٩٣، في حوالي الساعة الحادية عشرة صباحًا. كانت الملابسات المحدَّدة للتجربة غير متوقَّعة برمَّتها. كنت جالسًا في المنزل بهدوءٍ أشدو بمختاراتٍ من التراتيل الخمسينيَّة. وبدا أن شيئًا ما يتسرَّب إليَّ فجأةً ويملأ كينونتي بأكملها - إحساس لم أختبره من قبل قَطّ. عندما أتتني التجربة، بدا أنني مُنْقَادٌ داخل أرجاء غرفة كبيرة وفسيحة ومُنارة بشدَّة. وبينما سرتُ مع مرشدي الخفي ونظرت حولي، انطبعت فكرة واضحة في عقلي: (إنهم ليسوا هنا، لقد رحلوا). وبمجرَّد تشكُّل الفكرة على نحوٍ محدَّد في عقلي، ورغم أن أحدًا لم يتفوَّه بكلمة، فقد أثَّرت فيَّ الروح القُدُس لدرجة أنني كنت أعاين روحي. بعد ذلك، وللمرة الأولى في حياتي، عرفت أنني قد طُهِّرت من كل الخطايا، وامتلأت بامتلاء الله»(٤٣).

ويستشهد ليوبا بحالة السيد بيك Peek التي يذكِّرنا التأثُّر النوراني فيها بالهلوسات اللونيَّة التي تسبِّبها براعم الصبَّار المُسْكِرة التي تُسمَّى بالمِسْكال(٤٤) mescal عند المكسيكيين:

«عندما ذهبت في الصباح إلى العمل في الحقل، بدا مجد الله ظاهرًا في كل مخلوقاته المرئيَّة. أتذكَّر جيدًا، عندما حصدنا الشوفان، كيف بدت كل قشَّة وكل سنبلة متألِّقة كقوس قزح، أو متوهِّجة - لو جاز لي القول - بمجد الله»(٤٥).

---

(٤٣) قارن مع الرسالة إلى أهل أفسس ٣: ١٩. (المترجمان)

(٤٤) نوع من الصبَّار يُجفِّفُ هنود أمريكا براعمَهُ لِمَضْغِها، وهو أيضًا خَمْرٌ مطيَّب. (المترجمان)

(٤٥) تختفي هذه السرديات المتعلِّقة بالضُوائية الحسيَّة في ظلال ما يكون واضحًا أنه محض سرديات مجازيَّة عن الإحساس باستنارة روحيَّة جديدة، كما يرد مثلًا في تصريح برينيرد:

«بينما كنت أسير في بستانٍ كثيفٍ، بدا أن مجدًا لا يُعبَّر عنه منفتِحٌ أمام روحي. لا أقصد أيَّ سطوعٍ برَّاني؛ لأنني لم أرَ شيئًا كهذا، ولا رأيت أيَّ تخيُّل لجسدٍ من نور في السماء الثالثة، أو أي شيء من هذا القبيل؛ وإنما كان فهمًا جُوَّانيًا جديدًا أو منظورًا امتلكته عن الله».

وفي الحالة التالية، المأخوذة من مجموعة مخطوطات ستاربَك، من المحتمل أن يكون النور الذي كشف الظلام مجازيًا كذلك:

«في ليلة أحد، قررت أنني عندما أعود إلى المنزل من المزرعة حيث كنت أعمل، سأضع نفسي وكل ملكاتي وكل شيء بين يدي الله... كانت تمطر والطرق مُوحِلَة؛ لكن هذه الرغبة نَمَت وصارت قوية جدًا لدرجة أنني جثوت على ركبتَي متخذًا من جانب الطريق مجلسًا وأخبرت الله بكل شيء، منتويًا بعد ذلك أن أنهض وأستأنف المسير. لم يخطر ببالي قَطُّ أن شيئًا كاستجابة خاصَّة لصلاتي قد يحدث، =

إن العنصر الأكثر تميزًا من بين كل عناصر تجربة التحوُّل الديني، وهو آخر العناصر التي سأتحدث عنها، هو نشوة السعادة الناتجة عنها. لقد سمعنا عدَّة سردياتٍ عنها بالفعل. لكنني سأضيف إلى ما سمعتموه سرديتين إضافيتين. الأولى هي سردية العميد فيني لانتشائه، وهي واضحة للغاية، وبالتالي سأقتبسها بالتفصيل:

«بَدَت كل مشاعري تعلو وتتفجَّر؛ وكان قلبي ينطق قائلًا: «أريد أن أصبَّ روحي بأكملها في الله». كان ارتقاءُ نَفْسِي عظيمًا لدرجة أنني هرعتُ إلى الغرفة الخلفية لأصلِّي. لم يكن هناك نار ولا نور في الغرفة؛ ومع ذلك بدت لي وكأنها منارة تمامًا. وعندما دخلت الغرفة وأغلقت الباب، بدا أنني التقيت الربَّ يسوع المسيح وجهًا لوجه. لم يَدر في ذهني، حتى بعد ذلك بوقتٍ قليل، أن التجربة كانت حالةً عقليَّة بالكليَّة. على النقيض، بدا لي أنني رأيته كما أرى أيَّ إنسان آخر. لم يَقُل شيئًا، لكنه نظر إليَّ بطريقة كأنه يريد مني أن أنهار عند قدميه مباشرةً. لطالما اعتبرت هذا الأمر منذ ذلك الحين بمثابة الحالة العقليَّة الأهم؛ لأن وقوفه أمامي بدا لي كحقيقة واقعة، وسقطتُ عند قدميه وصببتُ روحي أمامه. انتحبت بصوتٍ عالٍ كما الطفل، وأدليت باعترافات قدر وسعي بكلامي المختنِق. بدا لي أنني قد غمرت قدميه في نهر دموعي؛ ورغم ذلك لا أتذكَّر انطباعًا مُحددًا بأنني قد لمسته. لا بدَّ

= بما أنني حُوِّلت دينيًّا عبر الإيمان، ومن ثمَّ كنت قد أُنقِذت بلا أدنى شك. حسنًا، بينما كنت أصلِّي، أتذكَّر أنني رفعت يدَيَّ إلى الله وأخبرته أنهما سيعملان من أجله، وستسير قدماي من أجله، وسيتحدَّث لساني من أجله، إلخ، إلخ، لو أنه سيستخدمني فقط باعتباري أداته ويمنحني تجربةً مُرْضِيَة - حينها أضيء ظلام الليل فجأةً - أحسست، وأدركت، وعرفت أن الله سمع صلاتي وتقبَّلها. غشتني سعادة عميقة؛ شعرت أنني قُبِلْتُ في الدائرة المقرَّبة لمن يحبهم الله».

وفي الحالة التالية أيضًا يكون وميض النور مجازيًّا:

«نودي إلى الصلاة في ختام خدمة مسائيَّة. افترض القسيس أنني متأثِّر بخطبته (خطأ - كان مملًّا). أتاني، ووضع يده على كتفي وقال: «ألا تريد أن تمنح قلبك لله؟»، ورددت بالإيجاب. فقال لي: «تعالَ للصف الأمامي». رتلوا وصلّوا وتحدثوا معي، لكني لم أختبر شيئًا قطُّ سوى كَرْبٍ غير قابلٍ للتفسير. وأخبروني بأن سبب عدم «حصولي على السلام» هو عدم رغبتي في الاستسلام لله بالكليَّة. بعدَ ساعتين تقريبًا قال القسيس إننا سنذهب إلى منازلنا. وكالمعتاد، حين خلوت إلى نفسي، صلَّيت، وأنا مكروب، وقلت ببساطة: «ربي، فعلت كل ما بوسعي، والآن أفوِّض الأمر كلَّه إليك». فورًا، وكوميض من النور، أتاني سلام عظيم، ونهضت وذهبت إلى غرفة نوم والدَيَّ وقلت: «أشعر أنني سعيدٌ بشكلٍ رائع للغاية». أعتبر هذه الساعة ساعةَ تحوُّلي الديني. لقد كانت الساعة التي صرت متيقنًا فيها من القبول الإلٰهيِّ ونيل الفضل. وفيما يتعلَّق بحياتي، فقد حدث لها تغيُّر فوريٌّ ضئيل».

أنني استمررت على هذه الحالة لوقتٍ طويل؛ لكن عقلي كان مستغرقًا في اللقاء بشدَّةٍ منعتني من تذكُّر أي شيء قلته حينها. لكنني أعرف أنني، وبعد أن أصبح عقلي هادئًا بما يكفي ليتحرَّر من أَسْرِ اللقاء، عدت للمكتب الأمامي، ووجدت أن النار التي أعددتها من خشبٍ ضخم قاربت على الانطفاء. لكنني حين استدرت وكدتُ أجلس بالقرب من النار، تلقيت تعميدًا جليلًا من الروح القُدُس. من دون أن أتوقَّع حدوثه، ومن دون التفكير، في أي وقتٍ مضى، بأن هناك شيئًا من هذا القبيل قد يحدث لي، ومن دون أن أتذكَّر أنني قد سمعت أيَّ شخص في العالم يذكر هذا الأمر، تنزَّلَت الروح القُدُس عليَّ بطريقة بدت أنها تخترقني عبرها، جسدًا وروحًا. أمكنني الإحساس بأثرها كموجة من الكهرباء تسري خلالي، تسري لأعماقي. بالفعل، بدا أنه يأتي على هيئة أمواجٍ متتالية من الحبِّ السائل؛ لأنني لم أتمكَّن من التعبير عنه بأيِّ طريقة أخرى. بدا كأنها نَفَسُ الله ذاته. أستطيع أن أتذكَّر بوضوحٍ أنه بدا كأنه يروِّح عني كأجنحةٍ هائلة.

لا توجد كلمات قادرة على التعبير عن المحبَّة المدهشة التي سكبها[٤٦] الله في قلبي. انتحبت بصوتٍ عالٍ، ببهجة وحبٍّ؛ ولا أعرف سوى أنني يجب عليَّ القول بأنني - حرفيًا - صرخت بكل تدفُّقات قلبي غير المنطوقة، بكل ما أوتيت من قوة. غشتني هذه الأمواج، مرة تلو المرة تلو المرة، وواحدة وراء الأخرى، حتى إنني أتذكَّر صراخي المدوِّي: (سأموت لو استمرَّت هذه الأمواج في المرور عليَّ). قلت: (ربي، لا أستطيع أن أتحمَّلَ أكثر من ذلك)، لكنني لم أكن بخائفٍ من الموت.

لا أعلم كم بقيت في هذه الحالة، وهذا التعميد يستمر في غمري واختراقي. لكنني أعرف أنه في وقتٍ متأخر من الأمسية عندما أتى أحد أعضاء جوقة المنشدين - لأنني كنت قائدها - إلى مكتبي ليراني. كان عضوًا بالكنيسة. وجدني على هذه الحالة من الانتحاب الصاخب، وقال لي: (سيد فيني، ما بك؟)، ولم أستطع منحه إجابةً لبعض الوقت. ثم قال لي: (هل تتألم؟) استجمعت على قدر وسعي شتات نفسي، ورددت: (لا، لكنني سعيدٌ لدرجة أنه ليس بمقدوري أن أحيا)».

---

(٤٦) قارن مع: رومية ٥: ٥. (المترجمان)

أما السردية الثانية، فهي لبيلي براي، الذي استشهدت بكلماته قبل قليل؛ وليس بمقدوري هنا فعل ما هو أفضل من أن أتلو عليكم سرديته المختصرة الخاصَّة لمشاعر ما بعد تحوُّله الديني:

«لا أستطيع سوى أن أحمد الله عندما أسير في الشارع، وأرفع قدمًا، يبدو أنها تقول: «ليتمجَّد»؛ وعندما أرفع الأخرى، يبدو أنها تقول: «آمين»؛ وتستمر قدماي هكذا طوال فترة مسيري»(٤٧).

كلمة أخيرة، قبل إنهاء هذه المحاضرة، عن مسألة زوال transiency ودوام permanence هذه التحولات الدينيَّة المفاجئة. أشعر - بشكل مؤكَّد - أن بعضكم، ولمعرفته بحدوث ارتكاسات وانتكاسات عديدة، يجعلون من هذه المعرفةِ الكتلةَ الاستيعابيَّة التي يفسِّرون عبرها الموضوع بأكمله، فينبذون موضوع التحولات الدينيَّة بابتسامةٍ مشفِقة تجاه كل هؤلاء الهستيريين. لكن هذا الموقف هو - من الناحية السيكولوجيَّة والدينيَّة - موقف سطحيٌّ ضحل؛ وذلك لأنه يغفل عن النقطة المهمَّة، التي لا تتعلَّق كثيرًا بمدَّة التحولات قدر

---

(٤٧) أضيف سردياتٍ جديدة في هذا الهامش:

«ذات صباح، بينما أنا في كربٍ شديد، أخشى في كل لحظة سقوطي في الجحيم، كنت مضطرًا للبكاء بشدَّة من أجل الرحمة، وأتى الإله لإراحتي، وخلَّصَ نفسي من عبء الخطيئة ومن الإحساس بالذنب. كنت أعاني من رعشة شديدة من رأسي لقدمَي، وتمتَّعت نفسي بسلام عذب. كانت البهجة التي أحسست بها عصيَّةً على الوصف. دامت السعادة لثلاثة أيام، وخلال ذلك الوقت لم أتحدَّث لأحدٍ عن مشاعري قَطُّ».

Autobiography of DAN YOUNG, edited by W. P. STRICKLAND, New York, 1860.

«بزغ بداخلي في لحظة إحساسٌ برعاية الله لهؤلاء الذين وضعوا ثقتهم فيه لدرجة أن العالَم بأكمله، ولمدة ساعة، كان صافيًا كالبلور، والسماوات زاهية؛ فقفزت واقفًا على قدمي وبدأت أبكي وأضحك».

H. W. BEECHER, quoted by LEUBA.

«تحولت دموع حزني إلى بهجة، واستلقيت في مكاني حامدًا الله ببهجة لا تدركها إلا النفس التي تختبرها». - «لا يمكنني التعبير عن شعوري. بدا كأنني في سجنٍ مظلم تحت الأرض ورُفعت إلى نور الشمس. صرخت وغنَّيت بالحمد له، هو الذي أحبَّني وغسلني من خطاياي. كنت مجبرًا على العودة إلى مكان سريٍّ؛ لأن دموعي بالفعل انهمرت، ولم أرغب في أن يراني رفقائي بالمتجر، ورغم ذلك لم أستطع أن أُبقي الموضوع سرًّا». - «اختبرت بهجة لدرجة الانتحاب». - «شعرت أن وجهي لمع كوجه موسى [عندما كَانَ يَتَحَدَّثُ مَعَ اللهِ. الخروج ٣٤: ٢٩. (المترجمان)]. انتابني شعور بالانتعاش. كانت أعظم بهجة من نصيبي أن أختبرها». - «تقلَّبت بين الانتحاب والضحك. كنت خفيفًا كأنني أمشي على الهواء. شعرت كما لو أنني اختبرت سلامًا وسعادة أكبر من أي سلامٍ أو سعادة كنت قد توقعت اختبارهما من قبل». كلها من أقوال مُراسلي ستاربَك.

تعلُّقها بطبيعة وجودة هذه التحولات التي تنقل الشخصية لمستوياتٍ أعلى. إن البشر ينتكسون على جميع المستويات ـ لا نحتاج لإحصائياتٍ لكي تخبرنا بذلك الأمر. فعلى سبيل المثال، من المعروف عن الحبِّ أنه ليس أمرًا نهائيًّا لا رجعة فيه؛ لكنه ـ سواء أكان ثابتًا أم غير ثابت ـ يكشف ـ ما دام موجودًا ـ عن آفاقٍ وتحليقاتٍ جديدة للمثالية. وتشكِّل هذه الكشوفات ـ مهما كانت مدتها ـ أهمية الحب ومعناه بالنسبة إلى الرجال والنساء. وينطبق الأمر نفسه على تجربة التحوُّل الديني: يجب عليها ـ ولو لبرهة قصيرة من الزمن ـ أن تُظهر للمرء ذروة سعته الروحيَّة، وهذا هو ما يشكِّل أهميتها؛ وهي أهمية لا يمكن للانتكاس محوها، رغم أن الاستمرار قد يزيدها. وفي حقيقة الأمر، كل هذه الأمثلة المدهشة للتحوُّل الديني التي اقتبستها **كانت** كلها دائمة. والحالة التي قد تثير الشَّكَّ إلى حدٍّ كبير، نظرًا لأنها تبدو وبقوةٍ كنوبةِ صَرع، هي حالة السيد م. راتيسبون. لكنني على علم بأن مستقبل راتيسبون بأكمله قد تحدَّد بواسطة هذه الدقائق القليلة. لقد تخلَّى عن مشروع زواجه، وأصبح كاهنًا، وأسَّس في القدس ـ حيث ذهب ليعيش ـ حملةً تبشيريَّةً من الراهبات لتحويل اليهود إلى المسيحيَّة، ولم يُظهر أيَّ ميلٍ لاستخدام الشهرة التي منحتها له ملابساتُ تحوُّله الديني الغريبة لأغراضٍ أنانيَّة. وهو التَّحَوُّل الديني الذي ـ لأسبابٍ أخرى ـ ندر أن يشير إليه من دون أن تدمع عيناه. وباختصار، بقي ابنًا نموذجيًّا للكنيسة حتى مات في أواخر الثمانينيات، لو أنني أتذكَّر بشكلٍ صحيح[٤٨].

إن الإحصائيات الوحيدة التي أعرفها عن موضوع مدَّة التحولات الدينيَّة هي التي جُمِعَت للبروفيسور ستاربَك بواسطة الآنسة جونستون Johnston. وهي إحصائيات تشمل مائة شخص فقط من أعضاء الكنيسة الإنجيلية، وأكثر من نصفهم ميثوديون. ووفقًا لأقوال الأشخاص أنفسهم، كان هناك انتكاسٌ بدرجة ما في كل الحالات تقريبًا، ٩٣٪ من النساء و٧٧٪ من الرجال. ولمناقشة حالات العودة Returns تفصيليًّا بشكل أكبر، يجد ستاربَك أن ٦٪ منها فقط تمثِّل رِدَّةً عن الإيمان الذي رسَّخه التحوُّل الديني، وأن الانتكاس الذي شُكي منه كان في معظم الحالات مجرَّد تذبذبٍ في اتِّقاد المشاعر

(٤٨) مات راتيسبون عام ١٨٨٤. (المترجمان)

الدينيَّة. لنلاحِظ، ست حالاتٍ فقط من المائة هي التي ارتدَّت عن الإيمان. واستنتاج ستاربَك هو أن التحوُّل الديني يجلب معه «موقفًا جديدًا تجاه الحياة، وهو موقف ثابت ودائم لحدٍّ ما، لكن المشاعر تتذبذب. . . وبعبارةٍ أخرى، يميل الأشخاص الذين مروا بتحوُّل دينيٍّ ـ في اللحظة التي يقررون فيها تبنِّي الحياة الدينيَّة ـ للشعور بأنفسهم محدَّدين به، بصرف النظر عن مدى تناقص حماستهم الدينيَّة»[٤٩].

(٤٩) Psychology of Religion, pp. 360, 357.

المحاضرات الحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة

القَداسَة

تركتنا المحاضرة الأخيرة في حالةٍ من الترقُّب والتساؤل عن ماهية الثمار الحياتيَّة العمليَّة للتحولات الدينيَّة التي تشعُّ بهجةً، مثل التي سمعنا عنها. وبهذا السؤال، نفتتح الجزء المهمَّ من عملنا؛ لأنكم تتذكَّرون أننا بدأنا كل هذا البحث التجريبي ليس فقط لفتح فصلٍ مثيرٍ للفصول من فصول التاريخ الطبيعي للوعي البشري، وإنما لنصل إلى حكم روحيٍّ فيما يتعلَّق بالقيمة الكليَّة والمعنى الإيجابيِّ لكل المتاعب والمسرَّات الدينيَّة التي رأيناها. لذا يلزم علينا أولًا وصف ثمار الحياة الدينيَّة، ومن ثمَّ يلزم الحُكم عليها. وهو ما يقسم بحثنا إلى جزأين مستقلين (وصفي وحكمي). إذن، دعونا نمضِ قُدُمًا إلى المهمَّة الوصفيَّة من دون أي تمهيدٍ إضافيٍّ.

من المُفترض أن يكون هذا الجزء هو الأكثر إمتاعًا من هذه المحاضرات. قد تكون بعض التفاصيل الصغيرة مؤلمةً حقًّا، أو قد تظهر الطبيعة البشريَّة أحيانًا بائسةً ومثيرةً للشفقة؛ لكنه سيكون مبهجًا بالأساس، وذلك لأن أفضل ثمار التجربة الدينيَّة هي أفضل الأشياء التي قد يُظهِرها التاريخ. لقد اعتُبِرَت هكذا دومًا؛ فهنا - أكثر من أي مكانٍ آخر - توجد الحياة القويَّة بحقٍّ؛ وإن تذكُرنا سلسلة الأمثلة من هذا النوع والتي قد سبق لي استعراضها، رغم أنني قرأتها فحسب، يُشعرنا بالأمل والارتقاء الروحي وبأن هواءً أخلاقيًّا أفضل يغمرنا ويغسلنا بنسيمه.

إن أسمى تحليقات الإحسان، والإخلاص، والثقة، والصبر، والشجاعة التي ارتقت إليها أجنحة الطبيعة البشريَّة كانت بسبب المُثُل الدينيَّة. ولا يسعني، في هذا الصدد، فعل شيء أفضل من اقتباس بعض الملاحظات التي

أدلى بها سان ـ بوف[1] Sainte-Beuve في كتابه «تاريخ بور رويال History of Port-Royal» حول نتائج التحوُّل الروحي أو حالة الفضل الإلْهي.

يقول سان ـ بوف: «حتى من المنظور البشري البحت، يجب أن تبدو ظاهرة الفضل الإلْهي غير عادية، وفريدة، ونادرة، سواء في طبيعتها أو في آثارها، بحيث تستحقُّ دراسةً أعمق؛ فبواسطتها تصل الروح إلى حالةٍ راسخة لا تُقْهَر، حالة بطوليَّة حقًّا، وانطلاقًا منها تُنفَّذ أعظم الأعمال التي حدثت على الإطلاق. ومن خلال جميع أشكال المشاركة المختلفة، وجميع الوسائل المتنوِّعة التي تساعد على إنتاج هذه الحالة، سواء أكان ذلك عن طريق الاحتفال باليوبيل[2]، أم الاعتراف العام، أم الصلاة الفرديَّة وما يصحبها من تدفُّق للعواطف؛ أي باختصار بغضِّ النظر عن المكان والزمان، من السهل إدراك أنها حالةٌ واحدةٌ بالأساس في طبيعتها الروحيَّة وفي ثمارها. تعمَّق قليلًا تحت تنوُّع الظروف، ويصبح من الجليِّ تأثُّر المسيحيين من مختلف الأزمنة دائمًا بهذا التحوُّل نفسه: هناك فعليًّا روح واحدة أساسيَّة ومتطابقة عندهم جميعًا للتقوى والإحسان، يشترك فيها جميع الذين تلقَّوا الفضل؛ حالة جُوَّانية تتصف ـ وقبل أي شيء آخر ـ بالحبِّ والتواضع، والثقة اللا ـ نهائية في الله، والشدَّة على النفس، والحنوِّ على الآخرين. للثمار التي تنفرد بها هذه الحالة الروحيَّة النَّكْهَةُ نفسها عند الجميع، تحت أنوار الشمس البعيدة وفي الأنحاء المختلفة، عند القديسة تريزا الأفيلية الإسبانية Saint Teresa of Avila كما هو الحال عند أتباع الكنيسة المورافية في بلدة هيرنهوت Herrnhut الألمانية»[3].

---

(١) شارل أوغستان سان ـ بوف (١٨٠٤ ـ ١٨٦٩) كاتب وناقد فرنسي، تناول في كتابه «تاريخ بور رويال» تاريخ دير بور رويال Port-Royal-des-Champs Abbey، الذي كان ينتمي للحركة الينسينية Jansenism، ويقع بالقرب من باريس، واستعرض سان ـ بوف إسهامات هذا الدير اللاهوتيَّة، والمنطقيَّة (مثل منطق بور رويال الشهير)، والفلسفيَّة (التي تأثرت بفلسفة ديكارت). وقد كان باسكال من أبرز المدافعين عن تلك الإسهامات وعن الدير في خضمِّ هجوم طائفة الجيزويت (اليسوعيين) على الينسينية حتى أُغلق بمرسومٍ من البابا. (المترجمان)

(٢) يوبيل سنة الكفَّارة، التي تتكرَّر كل ٢٥ أو ٥٠ سنةً في التقليد المسيحي كما نَصَّ البابا بونيفاس الثامن Boniface VIII (١٢٣٠ ـ ١٣٠٣) في عام ١٣٠٠ تقريبًا، حيث يلزم على كل من يريد الخلاص من ذنوبه، الاعتراف بها أولًا، ثم زيارة كاتدرائية القديس بطرس لمدة خمسة عشر يومًا تقريبًا. كما يوجد أيضًا يوبيل في التقليد اليهودي، كل ٥٠ سنةً كما ينصُّ سفر اللاوين؛ لكنه يقتصر فقط على تحرير العبيد، وإعادة توزيع الأراضي والممتلكات. (المترجمان)

(٣) SAINTE - BEUVE: Port - Royal, vol. i. pp. 95 and 106, abridged.

يفكِّر سان ـ بوف هنا فقط في أسمى حالات التجدُّد الروحي، وهي بالطبع الحالات الأكثر إفادةً لنا، وبالتالي هي الأجدر بأن ننظر فيها. غالبًا ما اتخذ هؤلاء النُّسَّاك مسارات مختلفة تمامًا عن غيرهم من الناس، بحيث إذا حكمنا عليهم بالقانون الدنيوي قد نميل إلى وصفهم بأنهم يمثِّلون انحرافات رهيبة عن المسار الطبيعي. لذا، سأبدأ بطرح سؤال سيكولوجيٍّ عامٍّ عن ماهية الشروط الجُوَّانيَّة التي قد تجعل شخصيةً بشريةً تختلف عن شخصيةٍ أخرى لهذه الدرجة العظيمة.

وأجيب على الفور بأنه عندما يتعلَّق الأمر بالشخصيَّة، باعتبارها شيئًا متمايزًا عن العقل، فإن أسباب التنوُّع البشري تكْمُن بشكل رئيس في **حساسياتنا المختلفة تجاه الاستثارة العاطفية**، وفي **مختلف المحفزات والمثبطات** التي تسبِّبها. دعوني أوضِّح هذا الأمر أكثر.

بشكل عام، دائمًا ما يكون موقفنا الأخلاقي والعملي ـ في أي وقتٍ ـ نتيجةً لمجموعتين من القوى داخلنا: محفزات تدفعنا لسلوك طريق معين، وموانع ومثبطات تعيقنا. تقول المحفزات لنا: «نعم! نعم!»؛ وتقول **المثبطات**: «لا! لا!». يدرك عدد قليل من الأشخاص الذين لم يفكِّروا صراحةً في هذا الأمر كيف يؤثر فينا هذا العامل المثبط باستمرار، وكيف يحصرنا ويشكِّلنا بواسطة ضغطه التقييدي كما لو كنَّا سوائلَ حَبيسة داخل إناء. إن هذا التأثير متواصلٌ إلى درجة أنه يصبح لا ـ واعيًا. جميعكم، على سبيل المثال، تجلسون هنا مع قيود معيَّنة تكبِّلكم في هذه اللحظة، ومن دون وعي صريح بتلك الحقيقة، بسبب تأثير مناسبة اجتماعنا في هذه المحاضرات. إن كلَّ واحد منكم، إذا تُرِكَ وحده في الغرفة، فعلى الأغلب سيعيد ترتيب نفسه بشكل لا ـ إرادي، وسيجعل سلوكه أكثر «حريَّة وبساطة». إن آداب السُّلوك والمثبطات التي تتعلَّق بها تنهار مثل خيوط العنكبوت إذا طرأت أيُّ إثارة عاطفيَّة كبيرة. لقد رأيت رجلًا متأنِّقًا يخرج إلى الشارع بوجهٍ مغطًّى بصابون الحلاقة؛ لأن أحد المنازل على الجهة المقابلة قد شَبَّ فيه حريق؛ وستجري امرأة بين الغرباء وهي في ثياب النوم إذا كان الأمر يتعلَّق بإنقاذ حياتها أو حياة طفلها. فلنأخذ في الاعتبار حياة امرأة منغمسة في الترف. سوف تستسلم إلى كل تثبيطٍ يأتيها من أحاسيسها غير المقبولة، أو تبقى في فراشها مستيقظة لوقتٍ متأخر من الليل، أو تعيش على الشاي أو

المهدئات، أو تظل داخل البيت بسبب البرد. ستجدها كل مشقة مطيعة لكل «لا». لكن اجعلها أمًّا، وانظر ماذا سيحدث؟ بسبب الإثارة الأموميَّة التي ستستحوذ عليها، ستواجه الآن السهر، والإرهاق، والتعب، من دون أي تردُّد أو أدنى شكوى. ستتقوَّض سلطة الألم التي تثبطها عندما تكون مصالح الطفل على المحكِّ. فالمتاعب التي تنشأ عن هذا المخلوق، قد غدت ـ كما يقول الكاتب الإنجليزي جيمس هينتون James Hinton ـ القلب المتوهِّج للفرح العظيم، قد غدت هي نفسها الشرط اللازم لكي تكون البهجة أشدَّ عمقًا.

هذا مثال على ما سبق لكم أن سمعتم عنه تحت مسمًّى «القوة الدافعة لعاطفة أعلى». لكن لا يهم أن تكون العاطفة عُليا أو دُنيا، وإنما المهم أن تكون الاستثارة التي تؤدي إليها قويةً بالقدر الكافي. في أحد خطابات الكاتب الإسكتلندي هنري دروموند Henry Drummond (١٨٥١ ـ ١٨٩٧) تحدث عن فَيضَانٍ وقع في الهند، وعن ربوةٍ تحمل فوقها كوخًا قد بقيت فوق مستوى المياه، وأصبحت ملجًا لعددٍ من الحيوانات البريَّة والزواحف بالإضافة إلى البشر الذين كانوا هناك بالفعل. وفي لحظةٍ معيَّنة، ظهر نمر من النوع البنغالي الملكي يسبح في اتجاهها حتى وصل إليها، ثم استلقى على الأرض في وسط الناس وهو يلهث ككلب، بسبب ألم الرعب الذي كان لا يزال يتملَّكه، حتى إن أحد الإنجليز استطاع ـ وبكل هدوء ـ التقدُّم ببندقيته وأصابه في رأسه بطلقةٍ قتلته. لقد قُمعت مؤقتًا الشراسة المعتادة لدى النمور بسبب مشاعر الخوف التي أصبح لها السيادة عليه، وشكَّلت مركزًا جديدًا لشخصيته.

في بعض الأحيان لا تمتلك أيُّ حالةٍ عاطفيَّة السيادةَ، وإنما تختلط العديد من الحالات العاطفيَّة المتضاربة معًا. في هذه الحالة، يسمع المرء عدَّة أقوال بـ«نعم» وعدَّة أقوال بـ«لا» في الوقت نفسه، ويُطلب من «الإرادة» أن تتدخل لحلِّ هذا الصراع. خذوا في الاعتبار، على سبيل المثال، جنديًّا يدفعه فزعُه من أن يُعَدَّ جبانًا إلى التقدُّم في ساحة الوغى، وتدفعه مخاوفُه لأن يفرَّ راكضًا، وتدفعه ميولُه لتقليد الرفاق المختلفين في أفعالهم نحو مساراتٍ شتَّى. ومن هنا يصبح شخصه محلًّا للعديد من التدخُّلات؛ قد يظل إذن ـ لبعض الوقت ـ حائرًا متردِّدًا بما أنه لا توجد عاطفة واحدة لها السيادة عليه. لكن هناك درجة معيَّنة من الشدَّة إذا ما وصلت إليها أيُّ عاطفة من

هذه العواطف المتنازعة، فإنها تُنَصَّب وتستبدُّ بالتأثير فيه، وتكتسح خصومها وكل مثبطاتهم. فبمجرَّد أن تستعر ضراوة رفاقه، ستمنح نيرانها هذا الجندي درجة الشدَّة اللازمة من الشجاعة، وسيعطي الهلع من الهزيمة درجة الشدَّة اللازمة من الخوف. ولأن هذه الاستثارة قد غدت صاحبةَ السيادة عليه، تصبح الأشياء المستحيلة ممكنةً وطبيعيةً؛ وذلك لأن مثبطاتها قد أُبطِلت. إن «لا! لا!» التي تصرخ بها هذه المثبطات لم تعد مسموعةً وفقط، وإنما لم تعد موجودةً على الإطلاق. عندئذ تغدو العقبات بالنسبة إليه مثل الأطواق الورقيَّة بالنسبة إلى بهلوان الأحصنة في السيرك - لا تشكِّل أي عائق؛ ففيضان حماسته أعلى من السَّدِّ الذي تبنيه هذه العقبات. ومن هنا يصرخ رامي القنابل، مسعورًا لسماعه خبر أَسْرِ إمبراطوره، قائلًا: «دعهم يتسولوا إذا جاعوا!»[٤] عندما ذكر مصير زوجته وأطفاله أمامه؛ ومن المعروف كذلك أن الرجال المحبوسين في مسرحٍ يحترق يشقون طريقهم عبر الحشود بالسكاكين[٥].

ثَمَّة شكل محدَّد من أشكال الاستثارة العاطفيَّة مهمٌّ للغاية في تكوين الشخصيَّة الحيويَّة، بسبب قوته المدمِّرة للمثبطات بصورة متميِّزة. أعني ما

---

(٤) من قصيدة ألمانية بعنوان «رماة القنابل» Die Grenadiere للشاعر الألماني هاينرش هاينه (١٧٩٧ - ١٨٥٦). تدور القصيدة حول جنديين فرنسيين تم القبض عليهما خلال حملة نابليون في روسيا. وعندما يُطلق سراحهما وفي أثناء عودتهما إلى فرنسا عبر ألمانيا، يصل إليهما خبر بأَسْرِ الإمبراطور. فيقول أحدهما إنه يريد العودة إلى عائلته فقط، أما الآخر فيريد أن يُدفن بعد وفاته في فرنسا، ليُبعث حيًّا عندما يدعوه الإمبراطور إلى المعركة القادمة. (المترجمان)

(٥) يقول الكاتب الفرنسي بول بورجيه Bourget: «لا يكون الحبُّ حبًّا، إلا إذا كان بمقدوره حمل المرء على ارتكاب جريمة». وهكذا يمكن للمرء أن يقول: لا تكون أيُّ عاطفةٍ عاطفةً حقيقةً، إلا إذا كان في مقدورها حمل المرء على ارتكاب جريمة (SIGHELE: Psychologie des Sectes, p.٣٩). وبعبارة أخرى، إن العواطف الجائشة تلغي تأثير المثبطات العادية التي يضعها «الضمير». وعلى العكس، فمن بين جميع المجرمين، المخادعين، والجبناء، والداعريين أو القساة، ربما لا يوجد واحد لم يتم التغلُّب على دافعه الإجرامي - في بعض الأحيان - بوجود عاطفة أخرى، بشرط أن تكون هذه العاطفة على درجةٍ كافية من الشدَّة. الخوف هو - عادة - أكثر العواطف التي يمكن لها أن تفعل ذلك في هذه الفئة الخاصَّة من الأشخاص. إنه يقوم بدور الضمير، ويمكن تصنيفه هنا على نحو ملائم بأنه «عاطفة عُليا». إذا كنَّا على شفا الموت، أو إذا كنا نعتقد أن يوم الحساب قريب، فإننا سنسرع في تنظيم وضعنا الأخلاقي - ولن يمكننا تخيُّل كيف يمكن للخطيئة أن تغرينا وقتها! فكرة الجحيم العتيقة، لقد عرفت المسيحية جيدًا كيف تجني ثمار هذا الخوف في صورة ثمار التوبة، وقيمة التحوُّل الديني المطلق.

يكون في شكله الأدنى مجرَّد سرعة تهيُّج، وقابلية للغضب، ومزاج قتالي؛ والذي يتجلَّى بصورةٍ أخفَّ وأخفى في نفاد الصبر، والعُبُوس، والجديَّة، وغلظة الشخصيَّة. الجديَّة هنا تعني الاستعداد للعيش مع الهِمَّة، على الرغم من أن الهِمَّة تجلب الألم. قد يكون الألمُ ألمَ الآخرين أو ألم المرء نفسه - لن يختلف الأمر كثيرًا في جميع الأحوال؛ فعندما يستولي مزاجٌ عنيف على المرء، يسعى لكسر شيء ما، بغضِّ النظر عن ماهية الشيء أو مالكه. لا شيء بوسعه إبطال المثبطات، وعلى نحوٍ لا يُقهر، كما يفعل الغضب. وذلك لأنه كما يقول الجنرال الألماني مولتك Moltke إن جوهر الحرب - بمنتهى البساطة - هو الدمار. وهو ما يجعل من الغضب حليفًا ثمينًا لكل العواطف الأخرى. تُداس أحلى المباهج بمتعةٍ شرسةٍ في اللحظة التي تصبح فيها موانع لقضية تثير مجرياتها أعلى درجات غضبنا. عندها لن يجد المرء أدنى مشقَّة في إنهاء الصداقات، والتخلِّي عن الامتيازات والممتلكات العريضة، وكسر الروابط الاجتماعيَّة. بل قد تنتابه - عوضًا عن ذلك - بهجة عارمة من جراء الانكماش والعزلة؛ وما يُسمَّى بضعف الشخصيَّة يبدو أنه يتألَّف - في معظم الحالات - من عدم القدرة على التكيُّف مع هذه الحالة المِزاجيَّة القربانيَّة، والتي تكون ذات المرء الضعيفة ولطفه الأليف هما فريستها وضحاياها[٦].

لقد تحدَّثت إلى الآن عن تبدُّلاتٍ مؤقَّتة تُنتج بواسطة تغيُّر الاستثارة في الشخص الواحد. لكن يمكن أيضًا، تفسير الاختلافات الثابتة نسبيًّا بين الشخصيات المختلفة بطريقة مشابهة تمامًا. ففي شخص لديه ميل تجاه نوع معيَّن من العواطف، عادة ما تختفي نطاقات كاملة من التثبيط، والتي تبقى فعَّالةً بالنسبة إلى الآخرين، وتحل محلَّها أنواع أخرى من التثبيط. عندما يكون لدى شخص نزعةٌ فطريَّة تجاه عواطف معيَّنة، تختلف حياته بشكل كبير

(٦) مثال: كان يُنظَر بتعجُّب إلى المناضل السياسي بنجامين كونستانت Benjamin Constant في كثيرٍ من الأحيان باعتباره مثالًا استثنائيًّا على اجتماع الذكاء الفائق مع ضعف الشخصيَّة. يكتب (Journal, Paris, 1895, p. 56): «إنني ممزَّقٌ بسبب ضعفي البئيس. وليس ثمَّة شيء أسخف من تردُّدي الدائم. ففي لحظة أختار الزواج، وفي لحظة أختار العزلة؛ في لحظة ألمانيا، وفي لحظة فرنسا؛ تردُّد على تردُّد، وكل ذلك لأنني - في صميم قلبي - **لا أستطيع التخلي عن أي شيء**». إنه لا يستطيع أن «يغضب» من أيٍّ من اختياراته البديلة؛ وتصبح مسيرة المرء الحياتية إذا ما كانت محاطة بمثل هذا اللُّطف الشامل ميؤوسًا منها.

عن حياة الأشخاص العاديين؛ لأن كل روادعه المعتادة لا تمنعه. وعلى النقيض، إن مجرَّد تطلُّعكم لنوعٍ معيَّن من الشخصيات، عندما يظهر العاشق، أو المقاتل، أو المصلح بالفطرة؛ أي: الذي تكون عاطفته محض هبة من الطبيعة، لا يُظهِر إلا تدنِّي العملِ الإرادي مقارنة بالفعل الغريزي. ويجب على المرء حينها أن يتعمَّد التغلُّب على مثبطاته. لكن لا يشعر من لديه النزعة الفطريَّة للعاطفة بذلك على الإطلاق. فهو خالٍ من كل ذلك الاحتكاك الجُوَّاني والهَدْر العصبي. فبالنسبة إلى أمثال الجنرال الأمريكي فوكس Fox، والجنرال الإيطالي غاريبالدي Garibaldi، والمناضل الاجتماعي جنرال بوث General Booth، والمناضل الأمريكي جون براون John Brown، والمناضلة الفرنسية لويز ميشيل Louise Michel، والمناضل السياسي تشارلز برادلاو Bradlaugh؛ تبدو العقبات القاهرة التي تحيط بمن حولهم كما لو أنها غير موجودة. وإذا كان في مقدور بقيتنا تجاهُل تلك العقبات، فسيكون هناك العديد من الأشخاص مثل هؤلاء الأبطال؛ لأن الكثيرين لديهم الرغبة في العيش في سبيل قيم مماثلة، لكن ينقصهم فقط الدرجة الكافية من الغضب المُخمِد لصوت التثبيط(٧).

---

(٧) إن الشيء العظيم الذي قد تعطيه الاستثارات العليا هو **الشجاعة**؛ وأي قدر يُضاف أو يُنتقص من هذه الصفة يجعل الإنسان مختلفًا، والحياة مختلفة. وثمة استثارات شتَّى بمقدورها إطلاق العنان للشجاعة؛ فالأمل الواثق يفعل ذلك، والنموذج الملهم يفعل ذلك، والحبُّ يفعل ذلك، والغضب يفعل ذلك. وعند بعض الناس، تكون الشجاعة كبيرةً على نحو فطريٍّ لدرجة أن مجرَّد لمسة الخطر تفعل ذلك، رغم أن الخطر هو بالنسبة إلى معظم الأشخاص المثبط الأكبر للفعل. يصبح «حبُّ المغامرة» في هؤلاء الأشخاص عاطفةً مسيطرةً. يقول الجنرال الروسي سكوبليف Skobeleff: «أعتقد أن شجاعتي هي ببساطة شغفي بالخطر وفي الوقت نفسه ازدرائي له. تملؤني أخطار الحياة بانخطافٍ مفرط. كلما قلَّ عدد المشاركين فيها، أحببتها أكثر. ومشاركتي الجسدية في الحدث الخطر مطلوبة لإعطائي الإثارة الكافية. كل ما هو فكري يبدو بالنسبة إليَّ كرد فعل لا ـ إرادي؛ لكنَّ قتالَ رجلٍ لرجلٍ، أو مبارزة ثنائيَّة، أو خطرًا يمكنني أن ألقي بنفسي إليه مندفعًا، يجذبني، يحركني، ويُسْكرني. أنا مجنون به، أحبه، أعشقه. أسعى وراء الخطر كما يسعى المرء وراء النساء؛ وأتمنى ألا يتوقف أبدًا. لو أن الأمر سيظل هكذا دائمًا، سيجلب لي متعة جديدة دومًا. عندما ألقي بنفسي إلى مغامرة آمل أن أجد الخطر فيها، يرتجف قلبي من الشَّكِّ؛ حينها أتمنى ظهور الخطر ولكن في الوقت نفسه أتمنى تأخُّره. تهزني رعشة مؤلمة ولذيذة في آنٍ واحد؛ إن طبيعتي تسرع لملاقاة الخطر مدفوعة بقوة تحاول إرادتي ـ عبثًا ـ مقاومتها» (JULIETTE ADAM: Le Général Skobeleff, Nouvelle Revue, 1886, abridged). يبدو أن سكوبليف كان أنانيًا قاسيًا؛ لكن الجنرال غاريبالدي النزيه، لو حكمنا عليه من خلال مذكراته «Memorie»، قد عاش ـ هو الآخر أيضًا ـ مدفوعًا بعاطفة البحث عن الخطر هذه.

إن الفرق بين الإرادة ومجرَّد التمنِّي، بين امتلاك مُثُل خلَّاقة ومُثُل ليست إلا حسرةً وندمًا، يعتمد فقط على مقدار الضغط الذي يقود الشخصيَّة بشكل مزمنٍ في الاتجاه المثالي، أو على مقدار الاستثارة المثاليَّة التي اكتسبها المرء بشكل عابر. إذا أُعطي المرء قدرًا معينًا من الحب، أو الغضب، أو الكرم، أو الشهامة، أو الإعجاب، أو الولاء، أو حماسة الاستسلام الذاتي؛ فإن النتيجة ستكون واحدةً دائمًا: ستختفي في الحال المجموعة الكاملة من الموانع الجبانة، التي تسود بوصفها مثبطاتٍ للفعل في حالة الأشخاص ليني الطباع وأصحاب الأمزجة الفاترة. أين هي الآن تقليديتنا[٨]، وخجلنا، وكسلنا، وحرصنا، ومطالبتنا بوجود سوابق وبإعطائنا الإذن، وبوجود ضمانات وتأمينات، وشكوكنا الصغيرة، وخجلنا، وقنوطنا؟ لقد انهارت مثل خيوط العنكبوت، وتلاشت مثل الفقاعات تحت أشعة الشمس الحارقة:

أين الحزن والضيق الآن؟
ما استنزف قوتي بالأمس
أخجل منه الآن في ضوء الفجر[٩]

إن الفيضان الذي يحملنا يدفع تلك المثبطات برفقٍ تحت سطح الماء بحيث لا نشعر بأيِّ تلامُس معها. وبتحرُّرنا منها، فإننا نطفو ونحلِّق ونغنِّي. يهب هذا الانفتاح والارتقاء الشفقي لجميع مستويات المُثُل الخلَّاقة إشراقًا وبهجةً، والتي لا تظهر في أيِّ مكان بالوضوح نفسه الذي تظهر به عندما تكون العاطفة المسيطرة عاطفةً دينيَّة. يقول متصوف إيطالي[١٠]: «الراهب الحقيقي لا يأخذ معه شيئًا سوى قيثارته».

لننتقل الآن من هذه العموميات السيكولوجيَّة إلى ثمار الحالة الدينيَّة التي تشكِّل الموضوع الخاصَّ لمحاضرتنا الحالية. إن المرء الذي يعيش في

---

(٨) انظر الحالة المذكورة في المحاضرة الثالثة ص١١٧، حيث يصف الرجل تجربته في التواصل الحميم مع الإلٰهي على أنها تتكوَّن «**من مجرد الإزالة المؤقتة لكل العادات** التي تحيط بحياتي وتغطيها في المعتاد».

(٩) من قصيدة بعنوان «صلاة النهار» Morgengebet للشاعر الألماني جوزيف فون أيشندورف Eichendorff (١٧٨٨ ـ ١٨٥٧). (المترجمان)

(١٠) هو اللاهوتي والمتصوف الإيطالي يواكيم الفيوري Joachim of Fiore (١١٣٥ ـ ١٢٠٢). (المترجمان)

المركز الديني لطاقته الشخصيَّة، وتدفعه أشكالُ الحماسة الروحيَّة، يختلف عن ذاته الدنيويَّة السابقة بطرقٍ واضحة تمامًا. إن الحماسة الجديدة التي تشتعل في صدره تستهلك في توهجها كل الـ«لا» التي كانت تحدق به سابقًا، وتبقيه محصنًا ضد عدوى الجزء الخانع من طبيعته. أصبحت أعمال الشهامة والكرم سهلة الآن بعد أن كانت مستحيلة، وفقدت السلوكيات التقليديَّة التافهة والدوافع الوضيعة كل نفوذها بعد أن كانت مستبدَّة. لقد تهاوى الجدار الحجري الذي كان بداخله، وذابت قساوة قلبه. وأعتقد أنه بوسع بقيتنا تخيُّل ذلك من خلال تذكُّر شعورنا في حالات «الأمزجة الذائبة» Melting Moods المؤقتة التي تدخلنا فيها تجارب الحياة الحقيقيَّة، أو المسرح، أو الروايات، في بعض الأحيان. وخاصةً إذا انتحبنا! لأن الأمر حينها يكون كما لو أن دموعنا قد اخترقت سدًّا جُوَّانيًّا متينًا، وسمحت لكل أنواع الخطايا القديمة والكساد الأخلاقي بالتسرُّب، فتتركنا الآن طاهرين، وليني القلوب، ومنفتحين على كل توجيهٍ نبيل. وبالنسبة إلى الأغلبية منَّا، فإن الصلابة المعتادة تعود بسرعة، لكن الأمر ليس كذلك مع الأشخاص ذوي القداسة. ولقد حاز العديد من القديسين، حتى النشطون منهم مثل القديسة تريزا والقديس لويولا[(١١)] Loyola، ما تجعله الكنيسة تراثيًّا باعتباره نعمةً استثنائيَّة، على ما يُسمَّى بهبة الدموع[(١٢)] Gift of Tears. بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، فإن المزاج الذائب يبدو وكأنه قد سيطر بشكل دائم تقريبًا. وما ينطبق على الدموع والأمزجة الذائبة، ينطبق أيضًا على غيرها من العواطف الجليلة التي قد تسود [تسيطر على النفس] من خلال النمو التدريجي أو المباغت؛ ولكنها في كلتا الحالتين ربما «قد جاءت لتبقى».

في نهاية المحاضرة السابقة، رأينا أن هذه الديمومة تكون متحقِّقةً فيما يخص التفوُّق العام للبصيرة العليا، على الرغم من أنه خلال انحسار الإثارة العاطفيَّة قد تسود الدوافع الوضيعة بصورة مؤقتة، وربما يرتكس المرء كليًّا. لكن أن تظل الإغراءات الأدنى مُبطَلةً تمامًا، باستثناء الانفعالات العابرة،

(١١) إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ ـ ١٥٥٦) هو فارس إسباني أصبح قسًّا كاثوليكيًّا عام ١٥٣٧، وأسس طائفة الجيزويت (اليسوعيين)، وأصبح أول قائد أعلى لها. (المترجمان)

(١٢) يشير هذا المصطلح الصوفي المسيحي إلى تجربة الإحساس الذاتي الكثيف بالحضور الإلهي، والتي تتجلَّى في صورة دموعٍ غزيرة. (المترجمان)

وكما لو أن هذا الإبطال قد حدث بواسطة تغيير طبيعة الشخص نفسها، فهو أمر ظاهر في بعض الحالات والوثائق تثبت ذلك. لكن قبل الشروع في استعراض التاريخ الطبيعي العام للشخصيَّة المتجدِّدة روحيًّا، دعوني أقنعكم - أولًا - بهذه الحقيقة المثيرة للفضول بمثالٍ أو مثالَيْن. تتعلَّق الأمثلة الأكثر عددًا في هذا السياق بالسكارى التائبين. لعلكم تذكرون حالة السيد هادلي التي ذكرتها في المحاضرة السابقة، وكذلك تزخر إرساليَّة شارع ووتر Water Street Mission التبشيريَّة التابعة لجيري ماك أولي بحالاتٍ مماثلة[١٣]. ولعلكم تتذكرون أيضًا خريج أوكسفورد، الذي تحوَّلَ روحيًّا في الثالثة بعد الظهر، وفي اليوم التالي سَكِرَ في حقل القش؛ ولكن بعد ذلك شُفِي من اشتهاء الخمر بشكل تامٍّ: «منذ تلك الساعة لم يعد شرب الخمر يروعني: لم أعد ألمسها أو أرغب فيها قطُّ. حدث الأمر نفسه مع غليوني... ذهب عني اشتهاؤه في لحظة، ولم يعُد إليَّ قطُّ... وهكذا سارت الأمور مع كل خطيئة معروفة، وكان الخلاصُ في كل حالة دائمًا وكاملًا. لم يتملَّكني أيُّ إغواء منذ تحوُّلي الديني».

وإليكم حالة مشابهة من مجموعة مخطوطات ستاربك:

«ذهبت إلى مسرح أديلفي Adelphi القديم [بلندن]، حيث كان هناك اجتماع دينيٌّ،... وبدأت أقول: (يا رب، يا رب، لا بدَّ أن أحصل على هذه النعمة). ثم بدا لي وكأن صوتًا مسموعًا يقول: (هل أنت على استعدادٍ للتخلِّي عن كل شيء من أجل الربِّ؟)، وتوالت الأسئلة سؤالًا بعد سؤال، والتي أجبت عنها كلها بقولي: (نعم، يا رب، نعم، يا رب!)، حتى جاء هذا السؤال: (لماذا لا تقبل ذلك **الآن**؟) فقلت: (أقبله، يا رب) - لم أكن أشعر بسعادةٍ خاصَّة، وإنما فقط بالثقة. بعد ذلك اختُتِمَ الاجتماع، وعندما خرجت إلى الشارع، التقيت برجلٍ نبيلٍ يدخن سيجارًا فاخرًا، وامتدَّت سحابة الدخان إلى وجهي، فأخذت نفسًا عميقًا طويلًا؛ ولكن - وحمدًا لله - تلاشت كلُّ شهوتي تجاهه. ثم في أثناء سيري عبر الشارع، ومروري بالحانات التي تفوح منها أبخرة الخمور، وجدت أن كلَّ ذَوْقي وتَوْقي لتلك

---

(١٣) انظر أعلاه، ص٢٤٨. «إن الهوس الديني هو العلاج الجذري الوحيد الذي أعرفه لهوس إدمان الخمر»، وهو قول سمعت أحد رجال الطب يستشهد به.

الأشياء اللعينة قد اختفى. المجد للرب!... ولكن لمدة ١٠ أو ١١ عامًا بعد ما حدث، كنت في البرية[١٤] بتقلباتها. إلا أن اشتهائي للخمر لم يعاودني قطّ».

هناك أيضًا حالة العقيد الإسكتلندي جاردينر الكلاسيكية، وهي حالة رجل شُفِي من شهوة الإغواءات الجنسيَّة في ساعةٍ واحدة. فقد قال العقيد للسيد سبيرز Spears: «لقد شُفِيت بنجاحٍ من كل ميولي إلى تلك الخطيئة التي كنت مدمنًا لها بشدَّة إلى درجة أنني لم أعتقد أنه يوجد شيء يمكن أن يعالجني منها سوى أن أطلق النار على رأسي؛ فقد أُزيلت كل رغبتي وميولي إليها، تمامًا كما لو كنت طفلًا رضيعًا، ولم تعاودني تلك الشهوة إلى يومنا هذا». ويقول السيد وبستر Webster حول الموضوع نفسه: «هناك شيء سمعت العقيد يقوله كثيرًا، وذلك أنه كان مدمنًا للخبائث قبل تديُّنه. لكن، بمجرَّد أن حلَّت عليه الاستنارة من السماء، شعر بقوة الروح القُدُس تغيِّر طبيعته بشكل رائع حتى إن تَقَدُّسه بهذه الطريقة كان أكثر استثنائيةً مقارنة بغيره»[١٥].

يذكِّرنا بقوة هذا النقض السريع للدوافع والنزعات القديمة بما تَمَّ ملاحظته باعتباره نتيجةً لإيحاءات التنويم الإيحائي، أقصد أنه من الصعب عدم الاعتقاد بأن التأثيرات اللا ـ شعورية تقوم بالدور الحاسم في هذه التغيُّرات الجُوَّانيَّة المفاجئة، تمامًا كما تفعل في حالة التنويم الإيحائي[١٦].

---

(١٤) انظر: متَّى ٣: ٣. (المترجمان)

(١٥) Doddridge's Life of Colonel James Gardiner, London Religious Tract Society, pp. 23-32.

(١٦) الحالة التالية ـ على سبيل المثال ـ من كتاب ستاربَك، حققت فيها «تلقائية جُوَّانيَّة الحس» ـ بشكل سريع ـ الشيء الذي فشلت الصلوات والقرارات الإرادية في القيام به. الحالة لامرأة، وهي تكتب:

«حاولت الإقلاع عن التدخين عندما كنت في الأربعين، لكن الرغبة كانت تتملكني بشكل كامل، وكنت تحت سيطرتها. لقد بكيت وصليت ووعدت الإله أن أقلع، ولكني لم أستطع. لقد دخنت لمدة خمسة عشر عامًا. عندما كان عمري ثلاثة وخمسين عامًا، وأنا جالسة قرب النار أدخن ذات يوم، جاءني هاتف. لم أسمعه بأذني، بل كحلم أو كنوع من التفكير المزدوج Double Think. قال: (لويزا، توقفي عن التدخين). أجبته على الفور: (هل ستنتزع الرغبة مني؟)، لكنه ظل يقول: (لويزا، توقفي عن التدخين). ثم استيقظت، ووضعت غليوني على رف المدفأة، ولم أدخن مرةً أخرى أو أرغب في فعل ذلك. لقد اختفت الرغبة كما لو أنني لم أعرفها أو ألمس التبغ قطّ. إن رؤية الآخرين وهم يدخنون، =

تمتلك العلاجات الإيحائيَّة سجلًا حافلًا بحالات الشفاء، بعد عدَّة جلسات، من العادات السيئة المتأصِّلة التي كان المريض ـ متروكًا للتأثيرات الأخلاقيَّة والجسديَّة المعتادة ـ قد حاول مقاومتها دون جدوى. ولقد تعافى من السُكْر والرذيلة الجنسيَّة بهذه الطريقة، فالعمل عبر الجانب اللا ـ شعوري يبدو في العديد من الأفراد حائزًا لامتياز إحداث تغيير مستقر نسبيًّا. إذا كان فضل الله يعمل بشكل إعجازيٍّ، فمن المرجَّح إذن أنه يعمل من خلال المدخل اللا ـ شعوري. ولكن تظل **كيفية** عمل أي شيء في هذه المنطقة غير مُفسَّرة، ومن الأفضل الآن أن نقول وداعًا لعملية التحوُّل بالكليَّة؛ نتركها ـ إن شئتم ـ بقدرٍ كبيرٍ من الغموض النفسي أو اللاهوتي؛ وأن نوجِّه انتباهنا إلى ثمار الحالة الدينيَّة، بغضِّ النظر عن الطريقة التي أُنتجت بها(١٧).

= وشم رائحة الدخان لم يمنحاني أدنى رغبة في لمس التبغ مرةً أخرى».

The Psychology of Religion, p. 142.

(١٧) يعبِّر البروفيسور ستاربَك عن التدمير الجذري للمؤثرات القديمة، وعلى نحو فسيولوجي، باعتباره قَطعًا للاتصال بين المراكز الدماغية الأعلى والأدنى. فيقول: «غالبًا ما ينعكس هذا الوضع، الذي تنقطع فيه مراكز الدماغ العليا المرتبطة بالحياة الروحيَّة عن المراكز الأدنى، في الطريقة التي يصف بها الأشخاص الذين تراسلت معهم تجاربهم... على سبيل المثال: (الإغراءات الخارجية ما زالت تهاجمني، ولكن لا يوجد شيء جُوَّاني قد يستجيب لها). تتماهى الأنا هنا بشكل كامل مع المراكز العليا، التي تكون نوعيَّة شعورها نوعيَّة جُوَّانية Withinness. ويقول آخر: (منذ ذلك الحين، على الرغم من أن الشيطان يغويني، فإنه يوجد شيء كجدار نحاسيٍّ من حولي، بحيث لا يمكن لسهامه أن تلمسني)». لا شكَّ أن الاستثناءات الوظيفيَّة من هذا النوع تحدث في المخ. لكن على الجانب الذي يمكن للاستبطان Introspection الوصول إليه، وليس لها من سببٍ سوى أن الاستثارة الروحيَّة تبلغ درجةً عالية وقوية بحيث تكون هي المسيطرة في النهاية؛ ويجب أنْ نعترف صراحةً أننا لا نعرف سبب أو كيفية حدوث هذه السيطرة في شخصٍ معيَّن دون غيره. يمكننا فقط أن نمدَّ خيالنا ببعض المساعدة المضللة عن طريق التشبيهات الميكانيكيَّة، كالآتي:

إذا كان علينا أن نتصور، على سبيل المثال، أن العقل البشري، بإمكانياته المختلفة لتحقيق التوازن، قد يكون مثل شكل صلب متعدِّد الأوجه، له أسطح مختلفة يمكن أن يستوي عليها، فإننا قد نشبه الدورات العقلية بالدورات المكانية لهذا الشكل. فعندما يتم رفعه، بعتلة مثلًا، من وضعٍ يستوي الشكل فيه على السطح A، على سبيل المثال، فإنه سيكون غير مستقرٍّ لفترة من الوقت في منتصف الطريق، وإذا توقَّف دفع العتلة له، فسوف يعود إلى الوراء أو «يرتد» تحت تأثير سحب الجاذبية المتواصل. لكن إذا دار أخيرًا بشكل كافٍ لتمرير مركز ثقله إلى ما وراء السطح A تمامًا، فإن الجسم سوف يسقط على السطح B مثلًا، وسيستقر هناك بشكلٍ ثابت. لقد اختفى سحب الجاذبية نحو A، ويمكن تجاهله الآن. وأصبح الشكل المتعدِّد الأوجه محصنًا ضد أي جذبٍ إضافيٍّ في اتجاهها.

في هذه الاستعارة، تمثِّل العتلة المؤثرات العاطفيَّة التي تصنع حياة جديدة، ويمثِّل السحب الأوليُّ للجاذبيَّة الموانع والمثبطات القديمة. وطالما أن التأثير العاطفي يفشل في الوصول إلى درجةٍ معيَّنة من الفاعلية، فإن التغييرات التي ينتجها ستكون غير مستقرة، وسينتكس الشخص عائدًا إلى وضعه =

إن الاسم الجامع لثمار الدين الناضجة في شخصيَّة المرء هو القداسة[١٨]. والشخصيَّة القُدسيَّة هي الشخصيَّة التي تكون فيها العواطف الروحيَّة هي المركز الاعتيادي للطاقة الشخصيَّة؛ وهناك صورة مركَّبة معيَّنة للقداسة العالميَّة، المشتركة بين جميع الأديان، يمكن بسهولة تتبُّع خصائصها[١٩]. وهي كالتالي:

١ ـ الشعور بالوجود في حياة أكثر اتساعًا من الحياة المتمحورة حول اهتمامات هذا العالم التافهة والأنانيَّة؛ وقناعة ـ ليست فقط فكريَّة، ولكنها لو جاز القول قناعة حسيَّة أيضًا ـ بوجود قوة مثاليَّة. في القداسة المسيحية تتجسد هذه القوة دائمًا في الرب؛ لكن يمكن أيضًا الشعور بالمُثُل الأخلاقيَّة المجرَّدة، أو بالطوباويَّة المدنيَّة أو الوطنيَّة، أو بالرؤى الجُوَّانيَّة للقداسة أو الحق باعتبارها الأرباب الحقيقيين الموسِّعين لحياتنا، وذلك بطرقٍ قد وصفتها في محاضرة «واقعيَّة غير المرئي»[٢٠].

= الأصلي. لكن عندما تصل العاطفة الجديدة إلى درجة شدَّة معيَّنة، يتم تجاوز النقطة الحرجة، ومن ثمَّ تُنجز الدورة بصورة لا رجعة فيها، وهو ما يعادل إنتاج طبيعة جديدة.

(١٨) أستخدم هذه الكلمة على الرغم من أنه قد تعلَّق بها أحيانًا نكهة معيَّنة من «التزكية الزائفة للنفس» Sanctimoniousness؛ لأنه لا توجد كلمة أخرى أفضل منها قد توحي ـ بشكل دقيق ـ بمجموعة العواطف التي سيشرع النص في وصفها.

(١٩) يقول الدكتور إنج W. R. INGE (١٨٦٠ ـ ١٩٥٤) في محاضراته عن التصوُّف المسيحي (London, 1899, p. 326): «سنكتشف أن الأشخاص ذوي القداسة البارزة يتفقون إلى حدٍّ كبير في ما يخبروننا به. إنهم يخبروننا بأنهم وصلوا إلى قناعة راسخة، لا تستند إلى الاستدلال ولكن إلى الخبرة المباشرة، بأن الإلٰهَ روحٌ يمكن للروح البشريَّة التواصل معها؛ تتجمَّع فيه كل ما يمكن تخيله من الخير والحقيقة والجمال، لدرجة أنهم يستطيعون رؤية آثاره في كل مكان في الطبيعة، ويشعرون بحضوره بداخلهم كأنه هو حياة حياتهم نفسها، بحيث يتناسب قدر وصولهم لأنفسهم مع قدر وصولهم إليه. إنهم يخبروننا أن ما يفصلنا عنه وعن السعادة هو ـ أولًا ـ الأنانيَّة بكل أشكالها، وثانيًا الشهوانيَّة بجميع أشكالها؛ فهذه هي طرق الظلام والموت التي تخفي عنَّا وجه الإلٰه؛ في حين أن طريق الأبرار يشبه النور الساطع، الذي يسطع أكثر فأكثر في النهار المثالي».

(٢٠) قد تؤدي «حماسة الإنسانية» إلى حياةٍ تشترك في كثيرٍ من النواحي مع حياة القداسة المسيحيَّة. انظر في القواعد التالية التي اقتُرحت على أعضاء «اتحاد العمل الأخلاقي» Union pour l'Action morale، في نشرته (Bulletin de l'Union, April 1-15, 1894). انظر أيضًا (Revue Bleue, August 13, 1892):

«سنجعل من أنفسنا مثالًا على فائدة القواعد والانضباط والاستعفاء والزهد؛ سوف نعلِّم حتميَّة أبديَّة المعاناة، ونشرح الدور الإبداعي الذي تؤديه. سنشن الحرب على التفاؤل الزائف، الذي يتأسس على الأمل في أن تأتينا سعادة جاهزة؛ على فكرة الخلاص بالمعرفة وحدها، أو بالحضارة الماديَّة =

٢ ـ الإحساس بتواصل القوة المثاليَّة ـ على نحوٍ ودود ـ مع حياتنا الخاصَّة، والاستسلام الطوعي لسيطرتها.

٣ ـ شعور غامر بالحرية والابتهاج، حيث تذوب حدود الذاتيَّة المقيِّدة.

٤ ـ انتقال المركز العاطفي نحو عواطف المحبَّة والتآلف، نحو «نعم، نعم» وبعيدًا عن «لا»، حيث تصير مطالب الآخرين الجمعيَّة محلَّ الاهتمام.

وهذه الخصائص الجُوَّانيَّة الأساسيَّة لها تبعات عملية مميزة، على النحو التالي:

١ ـ **الزهد**: قد يصبح الاستسلام الذاتي مُتَّقِدًا لدرجة أنه يتحول إلى تضحية بالنفس. وبالتالي، قد تُلغَى مثبطات الجسد العادية بحيث يجد القديس متعةً إيجابيَّة في التضحية والزهد، وبهما يقيس درجة ولائه للقوة العليا ويعبِّر عنها.

= وحدها، شعار باطل كهذا يأتي من الحضارة، على الترتيبات البرَّانية الخطرة، التي لا تصلح لأن تحلَّ محلَّ الاتحاد الجُوَّاني الحميم وتوافُق النفوس. سنشن الحرب أيضًا على الأخلاق السيئة، سواء في الحياة العامَّة أو الخاصَّة؛ على الترف، والتأنُّق، والتفنُّن المفرط؛ على كل ما يميل إلى تزايُد رغباتنا المؤلمة واللا ـ أخلاقيَّة والمرفوضة اجتماعيًّا؛ على كل ما يثير الحسد والكراهية في نفوس عامَّة الناس، وعلى كل ما يؤكد فكرة أن الغاية الرئيسة للحياة هي حرية التمتُّع بها. سيبشر مثالنا باحترام الرؤساء والنظراء، واحترام جميع الناس؛ ببساطة ودودة في علاقاتنا مع الأشخاص الأقل شأنًا وغير المهمين؛ وبالتساهُل فقط فيما يتعلَّق بشكاوينا، لكن بالحزم فيما يتعلَّق بالواجبات تجاه الآخرين أو تجاه عامَّة الناس».

«سيكون عامَّة الناس ما نساعدهم ليصبحوا عليه؛ فرذائلهم هي رذائلنا، نحملق فيها، ونحسد أصحابها، ونقلدها؛ وبالتالي إذا عادوا ليلقوا علينا بكل ثقلهم، فسيكون أمرًا عادلًا».

«نحن نحرِّم على أنفسنا أي سعي وراء الشعبيَّة، وأي طموح في إضفاء مظهر الأهمية على أنفسنا. نتعهَّد بالامتناع عن الباطل بكل درجاته. ونتعهَّد بألَّا نصنع أو نشجِّع أيَّ أوهام حول ما هو ممكن، من خلال ما نقوله أو نكتبه. نحن نعد بعضنا بعضًا بالإخلاص النشط، الذي يجاهد لكي يرى الحقيقة بوضوح، ولا يخشى قَطُّ التصريح بما يراه».

«نتعهَّد بمقاومة مدروسة لموجات التنميط العارمة، ولـ(انفجارات) ونوبات ذعر الرأي العام، ولكل أشكال الضعف والخوف».

«نحن نحرِّم على أنفسنا استخدام السخرية. سوف نتحدَّث بجديَّة وتجهُّم عن الأشياء الخطيرة، من دون مزاح ـ وهذا يشمل كل الأشياء؛ لأن هناك طرقًا جادَّة لنكون سعداء ومرحين».

«سوف نقدِّم أنفسنا دومًا بوصفنا أمثلةً لما نحن عليه، ببساطة ومن دون تواضُع زائف، وأيضًا من دون حذلقة، أو تصنُّع، أو غرور».

٢ ـ **قوة الروح**: قد يكون الإحساس بتوسُّع الحياة في غاية الرفعة حتى إن الدوافع والمثبطات الشخصيَّة، التي تكون قاهرةً عادةً، تصبح بلا أهميةٍ تُذْكَر إلى درجة أنه لا يتم ملاحظة وجودها أصلًا، وتنفتح آفاق جديدة من الصبر والثبات. تختفي مشاعر الخوف والقلق، ويحل محلَّها الاتزان المبتهج. فلتأتِ الجنَّة، أو فليأتِ الجحيم، لا فرق الآن!

٣ ـ **النقاء**: يجلب انتقال المركز العاطفي معه ـ أولًا ـ زيادة الطُّهر. وتُعزَّز الحساسية ضد الشقاق الروحي، ويصبح تطهير الوجود من العناصر الوحشيَّة والشهوانيَّة أمرًا حتميًا. تُتجنَّب المناسبات التي تتيح الاتصال مع أمثال هذه العناصر: يجب على الحياة القُدسيَّة تعميق اتساقها الروحي والحفاظ على طهارتها من أدناس العالم. وفي بعض الطِباع، تأخذ هذه الحاجة إلى طهارة الروح منحًى زهديًا، وتُعالَج شهوات الجسد بشدَّة لا هوادة فيها.

٤ ـ **الإحسان**: يجلب انتقال المركز العاطفي ـ ثانيًا ـ زيادة الإحسان والإشفاق على بقية البشر. وتُثبَّط الدوافع العادية للبغضاء التي عادة ما تحدُّ من اللطف والإشفاق بين البشر. يحبُّ القديس أعداءه، ويعامل المتسولين المنفِّرين كأنهم إخوته.

يتعيَّن عليَّ الآن تقديم بعض الأمثلة الملموسة على ثمار هذه الشجرة الروحيَّة. والصعوبة الوحيدة تكْمُن في الاختيار لأنها كثيرة جدًا.

وبما أن الإحساس بوجود قوةٍ عُليا ودودة يبدو أنه هو السمة الأساسيَّة في الحياة الروحيَّة، فسأبدأ به.

في سرديات التحوُّل الديني التي سردتها عليكم آنفًا، رأينا كيف يمكن للعالم أن يبدو مشرقًا وبهيًّا في عينِ المتحوِّل[٢١]؛ وبعيدًا عن أيِّ منحى دينيٍّ، لدينا جميعًا لحظات تبدو لنا فيها الحياة مفعمة بالودِّ. في فترة الشباب والصحَّة، وفي وقت الصيف، وفي الغابات أو على الجبال، هناك أيام يبدو فيها الطقس وكأنه يهمس بالسلام، وهناك ساعات يحتضننا فيها خير الوجود وجماله كمناخٍ دافئ، أو يرن عبرنا كما لو كانت آذاننا الداخلية تدقُّ بأمن

(٢١) انظر ص١٩٨ أعلاه، وما يليها.

العالم. يكتب ثورو[٢٢]:

«لم أضق ذرعًا بشعوري بعزلتي اللَّهُمَّ إلا مرة واحدة، وذلك بعد حضوري إلى الغابة ببضعة أسابيع. فقد بقيت ساعةً أتساءل عمَّا إذا كان القرب من الناس وجيرتهم أمرًا ضروريًا، ولا بدَّ منه للحياة الهادئة السليمة. فلا شكَّ أن الوحدة شيء لا يسر. ففي وسط مطر خفيف، وهذه الأفكار غالبة عليَّ، شعرت فجأةً بما في الاجتماع بالطبيعة من حلاوةٍ ومن خير؛ ففي وقع قطرات المطر، وفي كل صوت وكل منظر حول بيتي، قامت صداقة لا حدَّ لها ولا سبيل إلى تعليلها، كأنها كانت جوًّا يحفظني، مما جعل ما في جيرة بني الإنسان الموهومة من ميزاتٍ أمورًا تافهة لا معنى لها، ولم يحدث أن فكَّرت في هذه الجيرة بعد ذلك قَطُّ. فكل ورقة صغيرة من أوراق شجر الصنوبر كانت تتمدَّد وتنفتح عطفًا عليَّ حتى صارت لي صديقةً، وكنت أشعر شعورًا واضحًا بوجود شيءٍ يمتُّ إليَّ بصلة قرابة، حتى خطر بفكري أنه لن يكون أيُّ مكانٍ غريبًا عليَّ بعد ذلك»[٢٣].

في الوعي المسيحي يصبح هذا الإحساس بالودِّ المحيط أكثر شخصيَّةً ووضوحًا. يقول مؤلف ألماني: «إن ما يعوض فقدان الإحساس بالاستقلال الذاتي الذي يهجره المرء كرهًا، هو اختفاء كل أشكال الخوف من حياته، والشعور بالأمان الجُوَّاني الذي لا يمكن وصفه أو تفسيره؛ ولكن يمكن فقط اختباره بأنفسنا؛ وما إن يحدث ذلك، لن يتمكَّن المرء من نسيانه إلى الأبد»[٢٤].

ويوجد وصف ممتاز لهذه الحالة العقليَّة في إحدى عظات السيد

---

(٢٢) هنري ديفد ثورو Henry David Thoreau (١٨١٧ ـ ١٨٦٢): كاتب وفيلسوف أمريكي، كان ينتمي لمذهب الترنسندنتالية الإيمرسونية، وكان إيمرسون صديقه ومعلِّمه. اهتمَّ بالطبيعة، حيث كان يبحث فيها وفي علاقتها بالحالة البشرية. ومن أشهر أعماله «والدن» Walden، وهو سيرة ذاتية تحكي تجربة ثورو خلال السنتين التي عاشهما في بيتٍ صغير في الغابة قرب بحيرة والدن، وهو بمثابة تأمُّل في الحياة البسيطة وسط الطبيعة، في عزلة بعيدًا عن الحياة المتحضرة، حيث يرى ثورو أن هذه هي الحياة الحقيقيَّة، ومن خلالها يمكن للمرء مواجهة الحقائق الأساسيَّة في الكون. (المترجمان)

(٢٣) H. THOREAU: Walden, Riverside edition, p. 206, abridged.

[انظر «والدن ـ وحي الغابة»، ترجمة أمين مرسي قنديل، دون اسم ناشر، د.ت، ص١٢٧. (المترجمان)].

(٢٤) C. H. HILTY: Glück, vol. i. p. 85.

فويسي[٢٥] Voysey :

«لقد اختبر عدد لا يُحصى من النفوس الواثقة أن الإحساس بحضور الله الدائم معهم في غُدُوِّهم ورَوَاحِهم، طوال الليل والنهار، هو مصدر للسكينة المطلقة والهدوء المطمئن. إنه يقصي بعيدًا عنهم كلَّ خوفٍ مما يمكن أن يصيبهم. إن قُرْبَ الله أمانٌ دائمٌ من كلِّ رعبٍ وقَلَقٍ. ولا يعني هذا أنهم مطمئنون بشكلٍ مطلقٍ على سلامتهم الجسديَّة، أو أنهم يعتبرون أنفسهم في حمى حبٍّ محرَّم على الآخرين؛ ولكنه يعني: أنهم في حالةٍ ذهنيَّة جاهزة لمواجهة الأذى بنفس قدر استعدادها للعيش في أمانٍ. فإذا أصابتهم مصيبة، ابتهجوا بتحمُّلها لأن الربَّ حافظهم، ولن يصيبهم شيء إلا بإذنه. فإذا شاء ذلك، كان الضرر بالنسبة إليهم نعمةً لا نقمةً. هكذا ـ وفقط هكذا ـ يكون المؤمن الواثق محفوظًا ومحميًّا من الأذى. وعلى سبيل المثال، رغم عدم كوني عديم الإحساس أو قويَّ الأعصاب بأيِّ حالٍ من الأحوال، فإنني راضٍ تمامًا عن هذا الوضع، ولا أرجو أيَّ نوعٍ آخر من الحماية من الأخطار والكوارث. وبالرغم من أن حساسيتي تجاه الألم قد تجعلني تقريبًا في مصاف أكثر الكائنات حساسيةً، فإنني أشعر الآن بتغلُّبي على أسوأ ما في هذا الأمر، وأن اللسعة قد أُزيلَت منه تمامًا، بفضل فكرة أن الله هو حافظنا المُحِبُّ الذي لا تأخذه سِنَةٌ ولا نَوْمٌ، وأنه لا يوجد شيء قادر على أذيتنا دون مشيئته»[٢٦].

تفيض الأدبيات الدينيَّة بتعبيرات جياشة عن هذه الحالة. ويمكنني بسهولة أن أضجركم برتابتها. إليكم سرديَّة السيدة زوجة جوناثان إدواردز لهذه الحالة:

«كانت الليلة الماضية أَحْلَى ليلة في حياتي. فلم يسبق لي، ومنذ وقتٍ طويل، أن استمتعت بهذا القدر العظيم من نور السماء، وراحتها، وحلاوتها في روحي؛ ولكن من دون أي اهتياج جسديٍّ على الإطلاق. كنت مستيقظةً في جزءٍ من تلك الليلة، وكنت أحيانًا نائمةً، وأحيانًا بين النوم واليقظة.

---

(٢٥) تشارلز فويسي Charles Voysey (١٨٢٨ ـ ١٩١٢)، كان قسًّا تابعًا للكنيسة الإنجليكية التي أدانته لاحقًا بتهمة الهرطقة، فأسَّس كنيسته التأليهيَّة الخاصَّة. (المترجمان)

(٢٦) The Mystery of Pain and Death, London, 1892, p. 258.

ولكن ظلَّ لديَّ ـ طوال الليل ـ نفس الإحساس المتواصل والحيوي والواضح بالحلاوة السماويَّة لمحبَّة المسيح البديعة، ولقربه مني، ولمعزَّتي عنده؛ تسكن روحي فيه بهدوءٍ جميلٍ يعجز اللسانُ عن وصفه. بدوتُ لنفسي وكأنني أرى وهجًا من الحب الإلٰهيِّ يتنزل باستمرار على قلبي من قلب المسيح في السماء، مثل نهر أو حزمة من النور العذب. في الوقت نفسه، فاض قلبي وروحي بحبِّ المسيح، بحيث بدا أن هناك تدفقًا مستمرًّا للحب السماويِّ في الاتجاهين، منه وإليه، وظهرت لنفسي وكأنني أطفو أو أسبح في هذه الأشعة العذبة والمشرقة مثل ذرات الغبار السابحة في أشعة الشمس، أو نورها الذي يخترق زجاج النوافذ. أعتقد أن ما شعرت به في كل دقيقة من هذه الليلة كان أثمنَ من كل لحظات الراحة والمتعة البرَّانيَّة التي استمتعت بها في حياتي كلِّها مجتمعة. كانت لذَّة من دون أدنى ألم أو انقطاع. كانت عذوبة، تاهت روحي فيها؛ بدت أنها أقصى ما يمكن لكياني الضعيف تحمُّله. لم يكن هناك فرقٌ يُذكر بين نومي ويقظتي؛ ولكن إذا كان هناك فرق، فسيكون أن الحلاوة كانت أعظمَ وأنا نائمة[٢٧]. عندما استيقظت باكرًا في صباح اليوم التالي، بدا أنه لم يعد لي علاقة بذاتي. شعرت أن آراء العالم عني كانت هَبَاءً منثورًا، وأنه لم يعد لديَّ أيُّ اهتمام ظاهريٍّ بمصالحي أكثر من اهتمامي بمصالح شخصٍ غريب لم أره قَطُّ. بدا لي أن مجد الله قد ابتلع كلَّ أمنية ورغبة قلبيَّة لديَّ. . . بعد خلودي قليلًا للراحة والنوم، استيقظت، وأخذت أفكِّر في رحمة الله لي، في إعطائي لسنواتٍ عديدة الرغبة في الموت؛ ثم في جعلي بعد ذلك راغبةً في أن أحيا، ومستعدَّة لأن أفعل ما دعاني هنا لفعله، ولأن أعاني في سبيل ذلك. كما فكَّرت أيضًا كيف مَنَّ الله عليَّ بأن جعلني مستسلمةً تمامًا لمشيئته، فيما يتعلَّق بالطريقة التي سأموت

---

(٢٧) قارن مع سرديَّة السيدة غيون Guyon: «كان من عادتي الاستيقاظ في منتصف الليل بغرض العبادة. . . بدا لي أن الله يأتي في الوقت المحدَّد ويوقظني من النوم لكي أنعم به. لم يكن يوقظني عندما أكون مريضةً أو مجهدةً كثيرًا؛ ولكن في مثل هذه الأوقات كنت أشعر ـ حتى في أثناء نومي ـ باستحواذه عليَّ. لقد أحبني كثيرًا لدرجة بدا حينها كأنه يسري في كياني، عندما لا أكون واعيةً تمامًا بحضوره. في بعض الأحيان يكون نومي متقطِّعًا ـ وكأنني نصف نائمة؛ لكن تبدو روحي يقظة بما يكفي لتعرف الله، عندما تكون غير قادرة على معرفة أي شيء آخر».

T. C. UPHAM: The Life and Religious Experiences of Madame de la Mothe Guyon, New York, 1877, vol. i. p. 260.

وفقها؛ فقد جُعلت راضيةً بالموت على المخلعة[٢٨]، أو حرقًا على الوتد، أو أن أموت في الظلام، طالما كانت هذه هي مشيئته. ولكن تبادر إلى ذهني الآن، أني كنت سابقًا أتمنَّى ألا أعيش أطول من العمر العادي للإنسان. مما قادني لأن أسأل نفسي: ما إذا كنت غير راغبة في البقاء خارج الجنَّة لفترة أطول؛ وعلى الفور بدا أن قلبي بأكمله يجيب: نعم، ألف سنة، ولتكن ألف سنة من الرعب، إذا كان معظمها في سبيل مجد الله؛ إن عذابي الجسدي جبار، وفظيع، وشديد لدرجة أن لا أحد يمكنه تحمُّل العيش في البلد الذي يُرى فيه هذا المشهد، أما عذابي الذهني فكان أعظمَ. وبدا لي أني وجدت رضًا تامًّا وهدوءًا وابتهاجًا روحيًّا في الموافقة على أن يكون الأمر كذلك طالما كان في سبيل الله، بحيث لم يكن هناك أيُّ تردُّد أو شكٍّ أو ظلام في ذهني. بدا أن مجد الله قد غلبني وغمرني، وأن كلَّ معاناة يمكن تصوُّرها، وكل ما كان مريعًا بالنسبة إلى طبيعتي، قد تَضَاءَل أمامه حتى أصبح عدمًا. استمرَّ هذا الاستسلام بالوضوح والاستنارة نفسيهما لبقية الليل، ولليوم التالي بليلته أيضًا، وحتى ظُهر يوم الاثنين، دون انقطاعٍ أو انحسار»[٢٩].

وتزخر سجلات القداسة الكاثوليكية بسردياتٍ مماثلة في درجة النشوة أو بدرجاتٍ أعلى أيضًا. فقد قيل عن الراهبة الفرنسية الأخت سيرافي المارتينييرية Séraphique de la Martinière: «إن هجمات المحبَّة الإلهيَّة كانت على الأغلب السبب وراء اقترابها من الموت. اعتادت بلطفٍ أن تشكو ذلك إلى الله، فكانت تقول: (لا أستطيع تحمُّل ذلك. تحمَّل ضعفي بلطف، وإلا سأموت من جراء عنف حبِّك»)[٣٠].

دعوني أنتقل الآن إلى الثمرة التالية للقداسة: الإحسان والمحبَّة الأخويَّة، التي اعتُبِرَت دائمًا إحدى الفضائل اللاهوتيَّة الجوهريَّة، مهما كانت محدوديَّة أنواع الخدمة التي يفرضها هذا اللاهوت أو ذاك. تنبع المحبَّة الأخويَّة - منطقيًّا - من اليقين في الحضور الودود لله، ففكرة الأخوَّة البشريَّة

---

(٢٨) المخلعة أداة تعذيب شهيرة تعتمد على شَدِّ أطراف الشخص حتى تتفكَّك مفاصله، وتتمزَّق عضلاته، ويموت. (المترجمان)

(٢٩) لقد اختصرت كلمات النص الأصلي، التي قُدِّمَت في كتاب جوناثان إدواردز «سرديَّة إحياء الدين في نيو إنجلاند - Narrative of the Revival in New England».

(٣٠) BOUGAUD: Hist. de la Bienheureuse Marguerite Marie, 1894, p. 125.

هي استنتاج مباشر من فكرة أبوَّة الله لنا جميعًا. عندما ينطق المسيح بالوصايا: «أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَبَارِكُوا الَّذِينَ يَلْعَنُوكُمْ، وَأَحْسِنُوا مُعَامَلَةَ الَّذِينَ يُبْغِضُونَكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَضْطَهِدُونَكُمْ»[٣١]، فإنه يعلِّل ذلك قائلًا: «فَتَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ: فَإِنَّهُ يُشْرِقُ بِشَمْسِهِ عَلَى الأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الأَبْرَارِ وَغَيْرِ الأَبْرَارِ»[٣٢]. وهو ما يغرينا بتفسير كلٍّ من التواضُع الذاتي للمرء وإحسانه إلى الآخرين، اللذين يميزان التحمُّس الروحي، باعتبارها نتائجَ لخاصيَّة المساواة التامَّة في الإيمان التأليهي. لكن هذه العواطف ليست مشتقَّةً من التأليهيَّة فقط بالتأكيد. فنحن نجدها أيضًا في الرواقية، وفي الهندوسية، وفي البوذية في أعلى درجاتها الممكنة. إنها **تتوافق** مع التأليهيَّة الأبويَّة بشكل جميل؛ ولكنها أيضًا تتوافق مع أي تأمُّل في اعتماد البشريَّة على الأسباب العامَّة؛ وأعتقد أنه يجب علينا ألا نعتبرها أجزاء ثانوية ضمن مركَّب التحمُّس الروحي المعقَّد محل دراستنا، وإنما أجزاء لا تقل أساسيةً عن غيرها فيه. إن الانخطاف الديني، والحماسة الأخلاقية، والدهشة الأنطولوجية، والعاطفة الكونية، جميعها حالات عقليَّة مُوحَّدة، فيها تميل قوة الأنانية الذاتية إلى الاختفاء، ويسود اللطف. إن أفضل شيء هو وصف الحالة بشكل تكامليٍّ بأنها وجدان خاصٌّ، طبيعتنا عُرْضَة له، أو بأنها منطقة نجد مُستقرَّنا فيها، أو بأنها بحر نسبح فيه؛ لا أن نتظاهر بتفسير أجزاء هذه الحالة، عن طريق اشتقاقها - بمهارة - من بعضها البعض. إن حالة الإيمان مركَّب نَفْسِيٌّ طبيعيٌّ متشابك ومعقَّد مثلها مثل حالات الحب أو الخوف، وهي تحمل معها الإحسان باعتباره نتيجةً عضويةً. الابتهاج هو عاطفة رحبة، وكل العواطف الرحبة - طالما ظلَّت حاضرةً - تُنسِي المرء ذاته، وتثير عَطْفَه.

نجد هذه الحالة حتى عندما يكون أصلها مَرَضِيًّا. وفي عمله المفيد، «الحزن والفرح» la Tristesse et la Joie[٣٣]، يقارن الطبيب الفرنسي جورج دوماس Georges Dumas (١٨٦٦ - ١٩٤٦) بين مرحلتَي السوداويَّة والابتهاج في الجنون الدائري[٣٤] Circular Insanity، ويُظهِر أنه في حين اتصاف

---

(٣١) متَّى ٥: ٤٤. (المترجمان)

(٣٢) متَّى ٥: ٤٥. (المترجمان)

(٣٣) Paris, 1900.

(٣٤) الاسم القديم للاضطراب ثنائي القطب Bipolar disorder. (المترجمان)

المرحلة الأولى بالأنانية، فإن المرحلة الثانية تتميَّز بنزوعاتٍ إيثاريَّة. إحدى الحالات التي يستعرضها، قد نظن أنه لم يوجد قَطُّ إنسان بخيل وعديم الجدوى بقدر ما كانت ماري Marie هذه في فترة سوداويتها! ولكن في اللحظة التي تبدأ فيها فترة الابتهاج، يصبح «التعاطف والطِيْبَة مشاعرها المميزة. وتكشف حينها عن حسنِ طويَّة تام، ليس فقط في نواياها، ولكن أيضًا في أفعالها... تصبح قلقةً بشدَّة على صحَّة المرضى الآخرين، وتهتمُّ بإخراجهم للتنزُّه، بل وترغب في الحصول على الصوف لتحيك الجوارب لبعضهم. لم يسبق أن سمعتها تقول في فترة ابتهاجها، منذ أن أصبحت تحت ملاحظتي؛ أي: رأي غير حسن»[٣٥]. ولاحقًا، يقول الدكتور دوماس عن كل هذه الأوضاع السعيدة إن «المشاعر اللطيفة وغير الأنانية هي الحالة العاطفيَّة الوحيدة التي يمكن العثور عليها في فترة الابتهاج. ففيها يكون عقل المرء مغلقًا أمام الحسد والحقد وحبِّ الانتقام، ويتحوَّل كليًا إلى الإحسان والرِفْق والرحمة»[٣٦].

إذن، ثمَّة تقارب عضوي بين البهجة واللطف، وبالتالي فإن تَلازُمهما في حياة القداسة ليس مفاجأةً وليدة الصدفة بأي حالٍ من الأحوال. ففي سرديات التحوُّل الديني، غالبًا ما يشار إلى هذه الزيادة في اللطف، إلى جانب السعادة. فنسمع جُمَلًا مثل: «بدأت العمل لصالح الآخرين»؛ «تملَّكني شعور ألطف تجاه عائلتي وأصدقائي»؛ «تحدَّثت على الفور إلى شخصٍ كنت غاضبًا منه»؛ «لقد شعرت بآلام الجميع، وأحببت أصدقائي بشكلٍ أفضل»؛ «شعرت بأن الجميع أصدقائي» - هناك تعبيرات عديدة مثل هذه في الوثائق التي جمعها البروفيسور ستاربَك[٣٧].

وعودة للسرديَّة التي استشهدت بها منذ قليل، تقول السيدة إدواردز: «عندما استيقظت صباح يوم السبت، شعرت بمحبَّة للبشريَّة جمعاء، محبَّة غريبة جدًا في قوتها وعذوبتها، تتجاوز كل ما شعرت به من قبل. بدا أن قوة هذه المحبَّة لا يمكن وصفها. لقد اعتقدت أنه حتى إذا كنتُ محاطةً بالأعداء الذين ينفثون حقدهم ووحشيتهم في تعذيبي، فسيظل من المستحيل إضمار

---

(٣٥) Page 105.

(٣٦) Page 133.

(٣٧) Op. cit., p. 103.

أي مشاعر تجاههم سوى المحبَّة، والشفقة، وتمنِّي السعادة لهم بحماس. لم أشعر قَطُّ أني في منأى عن الميل للحكم على الآخرين وإدانتهم، بنفس قدر شعوري بهذا في ذلك الصباح. أدركت أيضًا، بطريقة غير اعتيادية وحيوية للغاية، كيف يكْمُن جزء كبير من المسيحية في أداء واجباتنا الاجتماعية والقربويَّة تجاه بعضنا البعض. استمرَّ الشعور البهيج نفسه طوال اليوم ـ محبَّة عذبة لله وللبشريَّة جمعاء».

فأيًّا كان تفسير الإحسان، فإنه يمكنه إزالة كل الحواجز المعتادة بين البشر[٣٨].

نجد هنا ـ على سبيل المثال ـ مثالًا على اللا ـ مقاومة المسيحية من السِّيرة الذاتيَّة لريتشارد ويفر Richard Weaver. كان ويفر عامِلًا بِمَنْجَم فَحْم، ومُلاكِمًا شبه محترف في أيام شبابه، ثم أصبح مبشِّرًا محبوبًا للغاية. ويبدو أن الخطيئة التي شعر أن جسده يميل إليها بشكل منحرفٍ أكثر من غيرها ـ بعد السُّكْر ـ هي القتال. وبعد تحوله الأول تعرَّض لانتكاسة، حيث ضرب رجلًا أهان فتاةً. وقد شعر عندها أنه ما دام قد سقط فقد أصبح مذنبًا في كل الأحوال، وبالتالي فمن الأفضل أن يكون ذنبه كبيرةً من الكبائر بدلًا من مجرَّد ذنبٍ صغير، ومن ثمَّ سَكِرَ، وذهب وكسر فكَّ رجلٍ آخر كان قد تحدَّاه في وقتٍ قريبٍ سابقٍ للقتال، ووصفه بالجُبْنِ سخريةً منه لأنه رفض منازلته بما أنه قد غداً رجلًا مسيحيًّا ـ أذكر هذه الحوادث لإظهار مدى جذريَّة تغيُّره الجُوَّاني الذي تجسَّد في سلوكه اللاحق، والذي يصفه على النحو التالي:

---

(٣٨) وأيضًا الحواجز بين الإنسان والحيوان. نقرأ لتوانيسكي Towianski، وهو مناضل بولندي ومتصوف شهير: «في يوم من الأيام التقى به أحد أصدقائه في يوم ماطر، بينما كان يداعب كلبًا كبيرًا كان يقفز عليه فيلوث ثيابهَ بالطين بشكل فظيع. وعندما سُئل لماذا سمح لذلك الحيوان بتلويث ثيابه، أجاب توانيسكي: (أظهر هذا الكلب، الذي التقيت به الآن للمرة الأولى، شعورًا عظيمًا بالألفة تجاهي، وفرحة كبيرة في إدراكي لتحيته وقبولي لها. وإذا أبعدته، كنت سأجرح مشاعره وسأؤذيه معنويًّا. سيكون الأمر إهانة، ليس له فقط، ولكن لجميع الأرواح في هذا العالَم الآخر الذين هم على المستوى نفسه معه. إن الضرر الذي يلحقه بمعطفي لا يقارن بالضرر الذي سأوقعه عليه، في حال بقيت غير مكترثٍ بتعبيره عن صداقته). وأضاف: (يجب علينا أن نخفِّف من وطأة ظروف الحيوانات بقدر استطاعتنا، وفي الوقت نفسه أن نيسِّر في أنفسنا اتحاد عالم جميع الأرواح، الذي جعلته تضحية المسيح ممكنًا)». André Towianski, Traduction de l'Italien, Turin, 1897 (مطبوع بشكل خاص).
أدين بمعرفتي لهذا الكتاب ولتوانيسكي إلى صديقي البروفيسور لوتوسلافسكي W. Lutoslawski، مؤلف كتاب «منطق أفلاطون ـ Plato's Logic».

«نزلت إلى أسفل الجرف ووجدت الصبي يبكي؛ لأن توم - وهو أحد العمَّال من زملائه - كان يحاول أخْذَ العربة منه بالقوة. فقلت له: (توم، يجب ألا تأخذ هذه العربة من الصبي). وقال الصبي: (لقد سَبَّني، ووصفني بالشيطان الميثودي. أخبرته أن الله لم يخبرني بأن أسمح له بسرقتي. فسَبَّني مرةً أخرى، وقال إنه سيدهسني بالعربة). فقلت: (حسنًا، دعونا نرَ ما إذا كنت أنت والشيطان أقوى مني ومن الربِّ). وبإظهار أني وربي أقوى منه ومن الشيطان [حيث كانت قوتي في دفعِ العربة في اتجاهه أكبر من قوته في دفعها في اتجاهي]، اضطر إلى الابتعاد عن الطريق وإلَّا كانت العربة ستدهسه. أعطيت العربة للصبي. وعندها قال لي توم: (لديَّ رغبة ملحَّة في صفعك على وجهك)، فقلت له: (حسنًا، إذا كان سيفيدك ذلك، فيمكنك القيام به). فصفعني على وجهي. ثم أدرتُ له خدي الآخر[٣٩]، وقلت: (اضربني مرةً أخرى). صفعني مرارًا وتكرارًا، حتى وصل العدد إلى خمس مراتٍ. أدرتُ خدي للصفعة السادسة. لكنه أعرض عني وهو يسبني. فصرخت فيه: (ليغفر الربُّ لك؛ لأنني قد غفرت لك، ولينقذك الربُّ). كان ذلك يوم السبت. وعندما عدتُ إلى البيت من منجم الفحم رأت زوجتي وجهي متورمًا، فسألتني ما الذي حدث له. قلت: (كنت أقاتل، وأعطيت الرجل درسًا جيدًا). فانفجرت في البكاء، وقالت: (يا ريتشارد، ما الذي جعلك تقاتل؟)، فأخبرتها بما حدث؛ حمدت الربَّ أنني لم أقاتل. (ولكن الرب قد ضرب، وضرباته لها تأثير أقوى من ضربات أي رجل). جاء يوم الاثنين. بدأ الشيطان يغويني قائلًا: (سوف يضحك الرجال الآخرون عليك لأنك أعطيت توم الفرصة ليعاملك كما فعل يوم السبت). فصرخت: (اذْهَبْ يَا شَيْطَانُ!)[٤٠]. ومضيت في طريقي إلى داخل منجم الفحم. كان توم أول من رأيته. قلت له: (صباح الخير)، لكني لم أحصل على أيِّ ردٍّ. نزل هو أولًا. وعندما نزلت، فوجئت به جالسًا على طريق العربة ينتظرني. عندما اقتربت منه، انفجر في البكاء وقال: (ريتشارد، هل تسامحني على ضربك؟)، فقلت له: (لقد غفرت لك، وأسأل الله أن يغفر لك. فليباركك

(٣٩) قارن مع لوقا ٦: ٢٩. (المترجمان)

(٤٠) لوقا ٤: ٨، وهو ردُّ المسيح على الشيطان عندما حاول الأخير إغواءه بإعطائه السلطة على كل ممالك العالَم إذا سجد له. (المترجمان)

الربُّ). أعطيته يدي وسلمت عليه، ثم ذهب كلٌّ منَّا إلى عمله»[٤١].

«أحِبُّوا أعداءَكُمْ!»[٤٢]، انتبهوا، ليس فقط أولئك الذين لا تعتبروهم أصدقاءكم، بل **أعداءكم**، أعداءكم المؤكَّدين والساعين في أذاكم. فإمَّا أن هذه الوصية مجرَّد مبالغة شرقيَّة وبذخ لفظيٍّ، بحيث تعني فقط أنه يجب علينا إنقاص عداواتنا قدر المستطاع؛ وإمَّا أنها وصيَّةٌ صريحةٌ ومعناها حرفيٌّ. والحقيقة، أنه خارج بعض الحالات المعيَّنة من العلاقات الفرديَّة الحميمة، نادرًا ما أُخِذَت هذه الوصية بالمعنى الحرفيِّ. لكنها، رغم ذلك، تجعل المرء يطرح السؤال التالي: هل يمكن أن يكون هناك ـ بشكل عام ـ مستوى من العاطفة يكون مُوحِّدًا، وماحيًا للفروقات بين الإنسان وأخيه الإنسان لهذه الدرجة، بحيث تصبح العداوة ظرفًا عَرَضِيًا بلا أهمية، وتفشل في تثبيط عواطف اللطف والود؟ لو كان حُسن النيَّة الإيجابي قادرًا على تحقيق درجة عظيمة من الإثارة، فسيبدو أولئك الذين وقعوا تحت سيطرته بشرًا خارقين. ستكون حياتهم منفصلةً أخلاقيًّا عن حياة الآخرين، ولكن من المستحيل أن نعرف ذلك، في ظل غياب التجارب الأصيلة المؤكدة ـ فليس لدينا سوى القليل من الأمثلة في كتبنا المقدَّسة، أما الأمثلة البوذية فهي أسطوريَّة في هذا الصدد[٤٣]، ولا يمكن التكهُّن بما يمكن أن تكون عليه التأثيرات: فمن الممكن أن تغيِّر العالَم تمامًا.

من الناحية السيكولوجيَّة، ومن حيث المبدأ، فإن وصية «أحِبُّوا أعداءَكُمْ» ليست متناقضةً ذاتيًّا. إنها فقط الحَدُّ الأقصى لنوعٍ من النبل، في شكل التسامح المشفق مع مضطهدينا، والذي نألفه إلى حدٍّ ما. ومع ذلك، إذا ما اتُبِعَت بشكل جذريٍّ، فإنها ستتضمَّن انتهاكًا لمنابع أفعالنا الغريزيَّة ككل، ولنظام العالَم الحالي؛ سيتم تجاوز النقطة الحرجة عمليًّا، وسنغدو في

(٤١) J. PATTERSON'S Life of Richard Weaver, pp. 66 - 68, abridged.

(٤٢) متَّى ٥: ٤٤ (المترجمان)

(٤٣) إن بوذا المستقبلي، المتجسِّد في تلك اللحظة على هيئة أرنب، قفز إلى النار ليطبخ نفسه كي يصبح وجبةً لمتسوِّل ـ هذا بعد أن هَزَّ جسده ثلاث مرات، حتى يُسقِطَ كلَّ الحشرات من فروته فلا تهلك معه عندما يقفز إلى النار.

[القصة السابقة موجودة في نصوص الـ«Jåtaka»، التي تستعرض الولادات السابقة لبوذا في صورها الحيوانيَّة قبل أن يولد إنسانًا. (المترجمان)]

مملكة وجودٍ أخرى مختلفة تمامًا. والعاطفة الدينيَّة تجعلنا نشعر فعليًّا بأن تلك المملكة الأخرى قريبة منًّا، وفي متناول أيدينا.

لا يُبَرهن على تثبيط النُفُور الغريزي بواسطة إظهار المحبة للأعداء وحسب، وإنما بواسطة إظهارها لأي شخصٍ منفِّر أيضًا. ونجد في السجلات التاريخيَّة للقداسة مزيجًا غريبًا من المحفزات التي تدفع في هذا الاتجاه. فالزهد يقوم بدوره؛ وإلى جانب الإحسان بالطبع، نجد أيضًا التواضُع أو الرغبة في نكران التميز والتذلُّل المعتاد أمام الله. ومن المؤكَّد أن هذه المبادئ الثلاثة [الزهد، الإحسان، التواضع] كانت تعمل عملها عندما بَدَّلَ القديس فرنسيس الأسيزي والقديس إغناطيوس دي لويولا ثيابهما بثياب المتسولين القذرين. وكذلك تعمل هذه المبادئ عملها عندما يكرس الأشخاص المتدينون حياتهم لرعاية مرضى الجذام أو غيره من الأمراض الكريهة. إن العناية بالمرضى وظيفةٌ يبدو أن المتدينين ينجذبون إليها بقوة، حتى بغضِّ النظر عن حقيقة أن تقاليد الكنيسة تؤصِّل لهذه الطريقة. ولكن في تاريخ هذا النوع من الإحسان نجد إفراطات مذهلة في تفانيها بحيث لا يمكن تفسيرها إلا بواسطة هوس التضحية بالذات، الذي يُثار مع هذه المبادئ - أحيانًا - في آنٍ واحد. كان فرنسيس الأسيزي يقبِّل مرضى الجذام؛ ويقال إن القديسة مارغريت ماري آلاكوك Margaret Mary Alacoque، والقديس فرنسيس كسفاريوس Francis Xavier، والقديس يوحنا رجل الله[٤٤] John of God، وآخرين قد قاموا بتطهير التهابات وقروح مرضاهم بألسنتهم؛ وحياة هؤلاء القديسين مثل القديسة اليزابيث المجريَّة Elizabeth of Hungary والقديسة مدام دي شانتال Madame de Chantal، تمتلئ بنوعٍ من الاحتفال بتقيحات المشافي، من المنفِّر القراءة عنه، وهو ما يجعلنا نعجب بهم ونرتعد منهم في الوقت نفسه.

كفانا حديثًا عن المحبَّة الإنسانيَّة التي تثيرها حالة الإيمان. ودعوني أتكلَّم عمَّا تجلبه الحالة الإيمانيَّة من اتزانٍ، ورضًا، وثباتٍ، وصبرٍ.

«جنَّة من السكينة الجُوَّانيَّة»، هذه هي النتيجة المعتادة للإيمان على ما

---

(٤٤) آثَرْنا استخدام هذه الترجمة بدلًا من «يوحنا الإلٰهي»؛ لأن الأخيرة يتمُّ استعمالها للإشارة إلى كاتب سفر الرؤيا في العهد الجديد John the Divine (المترجمان)

يبدو. ومن السهل - حتى من دون أن تكون متدينًا - أن تفهم ذلك. منذ قليل، عندما تناولتُ موضوع الشعور بحضور الله، تحدَّثت عن شعور الأمان العصبيّ على التفسير الذي ينعم به المرء حينها. وبالفعل، كيف يمكن الفشل في تثبيت الأعصاب، وتخفيف الحمَّى، وتهدئة القلق، إذا كان المرء - وبغضّ النظر عن ماهية الصعوبات التي قد يواجهها في تلك اللحظة - واعيًا بشكل شعوريٍّ أن حياته بأكملها في حفظ قوة يمكن له الوثوق فيها بشكل تامٍّ؟ وبالنسبة إلى الأشخاص عميقي التدين يكون التخلِّي عن الذات لهذه القوة عاطفيًّا مُتَّقدًا. فكلُّ من لا يكتفي فقط بالقول بأن «مشيئة الله ستتحقَّق»، وإنما **يشعر** بذلك أيضًا؛ مُحصَّنٌ ضد كل ضعف. والمجموعة التاريخية الكاملة من المبشرين الشهداء، والإصلاحيين الدينيين موجودة لإثبات وجود العقليَّة - الهادئة، التي ينتجها الاستسلام الذاتي، حتى في ظل الظروف المهيِّجة أو المزعجة بطبيعتها.

وبالطبع تختلف مِزاجيَّة العقليَّة الهادئة وَفْقَ بنية ميول المرء العقليَّة؛ هل هي كئيبة أم منشرحة. فعندما تكون كئيبةً، تأخذ صورةً أقربَ إلى الاستسلام والخضوع؛ أما في حالة كونها منشرحةً، فتصبح قبولًا مبتهجًا. وكمثالٍ على المِزاج الأول، أقتبس جزءًا من رسالة للبروفيسور لاغنيو Lagneau، أستاذ الفلسفة المبجَّل الذي تُوفي مؤخرًا على إثر مرض شديد في باريس:

«إن حياتي، رغم النجاح الذي تهنئني عليه بالأمنيات الطيبة، لن تكون سوى ما يسعها أن تكون عليه. أنا لا أطلب منها شيئًا، ولا أتوقَّع منها شيئًا. لسنواتٍ طويلة الآن وأنا موجود، وأفكِّر، وأعمل، وبلغتُ ما أنا عليه من قدرٍ فقط بواسطة اليأس الذي هو قوتي الوحيدة وأساسي الوحيد الذي أرتكن عليه. وأتمنى أن يمدَّني يأسي - حتى في هذه المحاكمات الإلٰهيَّة الأخيرة التي سأُعرض إليها - بشجاعة الاستغناء عن الرغبة في الخلاص. لا أطلب شيئًا أكثر من هذا من المصدر الذي تأتي منه كلُّ قوة؛ وإذا حدث ذلك، فإن أمنياتك الطيبة لي ستكون قد تحقَّقت»[٤٥].

هناك شيء قدريٌّ ومثير للشفقة في هذا الموقف، ولكن قوة مثل هذه النغمة في الحماية من الصدمات الخارجية ظاهرة بوضوح. إن بليز

(٤٥) Bulletin de l'Union pour l'Action Morale, September, 1894.

باسكال Pascal هو فرنسيٌّ آخر من ذوي الطبع المتشائم، يعبِّر بإسهابٍ عن طَبْعِ الخضوع والاستسلام كما يلي:

يقول في صلواته: «نَجِّنِي يا رب من حزني على معاناتي المستحقة، ذلك الحزن الذي قد يولِّده حبُّ الذات، وضَعْ في قلبي ـ عوضًا عنه ـ حزنًا يكون مثل حزنك. دَعْ معاناتي تخفِّف من سخطك. اجعل منها فرصةً لتحوُّلي وخلاصي. لا أسألك الصحَّة أو المرض، ولا الحياة أو الموت؛ وإنما أسألك أن تتصرَّف في صحتي، وفي مرضي، وفي حياتي، وفي موتي، بحيث يكونون في سبيل مجدك، في سبيل خلاصي، في سبيل كنيستك وقديسيك، الذين أرجو أن أُحْسَبَ ـ بفضلك ـ من بينهم. أنت وحدك تعلم ما هو خير لي. أنت السيد ذو السلطان؛ فافعل بي ما تشاء. أنعِم عليَّ أو احرمني، فقط اجعل إرادتي متفقةً مع مشيئتك. يا رب، إني أعرف شيئًا واحدًا فقط، أن اتِّباعي لك خير، وأن إغضابك شرٌّ. ما عدا ذلك، فأنا لا أعلم ما هو خير الأمور وما هو شرها. لا أعلم ما هو المجزي لي: الصحَّة أم المرض، الغنى أم الفقر، أو أي شيء آخر في هذا العالم. فهذه المعرفة تتجاوز قدرة البشر والملائكة على حدٍّ سواء، إنها مخفيَّةٌ بين أسرار عنايتك الإلٰهيَّة، التي أهيم بها؛ ولكن لا أروم سَبْرَ أغوارها»(٤٦).

عندما نصل إلى الطباع الأكثر تفاؤلًا، يصبح الاستسلام أقلَّ سلبيةً. تنتشر الأمثلة لهذه الطباع عبر التاريخ لدرجةٍ تسوِّغ لي أن أمضي قُدُمًا في محاضرتي من دون التوقُّف للاستشهاد بها. وعلى هذا الحال، سأخطف أولَ مثالٍ يتبادر إلى ذهني في هذا الصدد. لم تكن مدام غويون(٤٧) Madame Guyon، وهي مخلوق ضعيف جسديًّا، ذات ميولٍ فطريَّة للسعادة. لقد خاضت العديد من المحن بسكينةٍ روحيَّة مثيرة للإعجاب. وبعد سجنها بتهمة الهرطقة، كتبت:

---

(٤٦) B. PASCAL: Prières pour les, Maladies, = = xiii., xiv., abridged.

(٤٧) جين بوفير (١٦٤٨ ـ ١٧١٧): كاتبة ومتصوِّفة فرنسية، اتُّهمت بالدفاع عن مذهب الانعزالية الهادئة Quietism لأنها نشرت كتابًا بعنوان «طريقة قصيرة وسهلة للصلاة ـ A Short and Very Easy Method of Prayer»، تعبِّر فيه عن رؤيتها للصلاة الجُوَّانية الهادئة، كما تقول في أحد أشعارها: «ولكني الآن أبحث عن الصلاة المستمرَّة في معرفة السكون الداخلي». ولأن الكنيسة الكاثوليكية كانت تعتبر مذهب الانعزالية هرطقةً، فقد تم سجنها لثمانية أعوامٍ في الباستيل. (المترجمان)

«بَكَى بعض أصدقائي بمرارةٍ عند سماع الحكم؛ ولكنني وبفضل رضاي واستسلامي لم أذرف دمعةً واحدةً. . . وشعرتُ حينها ـ كما الآن ـ بفقدانٍ كاملٍ لكل الأمور التي تتعلَّق بذاتي، بأن كلَّ مصالحي الخاصَّة لا تعطيني أيَّ ألمٍ أو متعة؛ فكل ما أريده أو أتمنَّاه لنفسي هو فقط ما يفعله الله بي بالفِعل». وفي موضعٍ آخر تكتب: «اقتربنا جميعًا من ملاقاة حتفنا في نهرٍ لزم علينا عبوره. غرقتْ العربة في الرمال المتحرِّكة. بعض الذين كانوا معنا قفزوا إلى خارجها في هَلعٍ مفرط. لكنني وجدتُ أفكاري مشغولةً بالله لدرجة أنه لم يكن لديَّ أيُّ شعورٍ واضحٍ بالخطر. صحيح أن فكرة غرقي قد تبادرت إلى ذهني، لكن لم يتولَّد عنها أيُّ أحاسيس أو أفكار أخرى في نفسي ـ حتى إنني شعرت بالرضا عن تحقُّق هذه الفكرة وقبول ذلك الأمر، إذا كان هذا هو اختيار أبي الذي في السماء». وفي أثناء إبحارها من نيس Nice إلى جنوة Genoa، أبقتها عاصفة أحد عشر يومًا في البحر، فكتبت: «بينما كان الموج الغاضب يتلاطم حولنا، لم أستطع منعَ نفسي من الإحساس بدرجةٍ معيَّنة من الرضا في ذهني. لقد أثلجت صدري فكرة أن هذا الموج المتمرِّد، الخاضع لسلطان هذا الذي يفعل كلَّ شيء بِقَدَر، ربما يوفِّر لي قبرًا مائيًّا. ربما أكون قد أسهبت في هذه النقطة أكثر من اللازم؛ في المتعة التي تملكتني عندما أدركت أني مهزومةٌ وأن الموج المرتفع يتقاذفني، لدرجة أن أولئك الذين كانوا معي لاحظوا جسارتي»(٤٨).

وقد يأخذ ازدراء الخطر المتولِّد عن الحماسة الدينيَّة صورًا أكثر استبشارًا حتَّى. وسأضرب مثالًا على ذلك من السِّيرة الذاتيَّة الحديثة الساحرة، «مع المسيح في البحر With Christ at Sea»، بقلم الكاتب الإنجليزي فرانك بولن Frank Bullen (١٨٥٧ ـ ١٩١٥). فبعد عدَّة أيامٍ من خوضه لتجربة تحوُّل روحيٍّ على متن سفينة، يروي لنا قائلًا:

«كانت الرياح تهبُّ بقوةٍ، وكنَّا نوجِّه الشراع لنخرج شمالًا من الطقس السيئ. وبعد فترةٍ وجيزة دَقَّ الجرس أربعَ مراتٍ، قمنا بسحب الشراع الأمامي، وقفزت أنا لأمتطي الصاري حتى أطوي الشراع. كنت جالسًا على

(٤٨) From THOMAS C. UPHAM's Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon, New York, 1877, ii. 48, i. 141, 413, abridged.

الصاري عندما فجأةً خانني. انزلق الشراع من بين أصابعي، وسقطت إلى الوراء، ورأسي متدلية نحو الأسفل حيث الثَّوران الغاضب لزَبَدِ البحر الساطع تحت قوس مقدمة السفينة، مُعَلَّقًا بقدمٍ واحدة تبقيني داخلها. لكنني شعرت فقط بالابتهاج الشديد من يقيني في الحياة الأبديَّة. على الرغم من أن ما حال بيني وبين الموت كان مجرَّد شعرة، وأني كنت على وعيٍ تامٍّ بهذه الحقيقة، فإن هذا الأمر لم يمنحني أيَّ إحساسٍ سوى البهجة. أظن أني بقيت معلَّقًا هناك لمدَّة لا تزيد عن خمس ثوانٍ؛ لكنني عشت في ذلك الوقت عمرًا كاملًا من البهجة. ثَبَّت جسدي نفسه، وبجهد رياضيٍّ يائس اعتليت الصاري مرةً أخرى. ولا أعرف كيف تمكَّنت من طيِّ الشراع؛ لكنني رتلت بأعلى صوتي بتسبيحات الله التي جلجلت فوق ظلمة المياه المقفرة»[٤٩].

إن تاريخ الشهادة في سبيل الله هو بالتأكيد المجال الأوضح لإظهار انتصار الهدوء الديني. ودعوني أستشهد، وكمثالٍ على ذلك، بأقوال امرأة متواضعة، تُدعى بلانش غاموند Blanche Gamond، عانت من الاضطهاد باعتبارها هوغونوتية[٥٠] Huguenot، تحت حكم لويس الرابع عشر، تقول:

«لقد أغلقوا جميع الأبواب، ورأيت ستًّا من النساء، كل واحدة منهن تمسك بحزمةٍ من عيدان الصفصاف، في سماكة يدها، وطولها يارْدَة. ثم أمرني الرجل: (اخلعي ثيابك)، وهو ما فعلته. ثم قال: (لقد تركتِ قميصك الداخلي، ولا بدَّ أن تخلعيه). لم يكن لديهم الصبر الكافي لانتظاري، لدرجة أنهم انتزعوه بأنفسهم، وأصبحت عارية الخصر. أحضروا معهم حبلًا ربطوني به إلى عامود في المطبخ. لقد شدوا الحبل بكل قوتهم حتى أحكموا وثاقي وسألوني: (هل يؤلمك؟)، ثم صبوا جامَّ غضبهم عليَّ، تعالت صيحاتهم وهم يضربونني: (صلِّي الآن لإلٰهك). كانت امرأة الروليت هي من تستخدم هذه اللغة. لكن في تلك اللحظة تلقيت أعظمَ عزاءٍ يمكن أن أتلقَّاه

---

(٤٩) Op. cit., London, 1901, p. 130.

(٥٠) هم الفرنسيون البروتستانت الذين اضطهدتهم الكنيسة الكاثوليكية وملوك فرنسا بداية من عام ١٥٥٩م وحتى عام ١٧٨٧م عندما تم إنهاء اضطهادهم بتوقيع لويس السادس عشر على مرسوم فرساي Edict of Versailles، المعروف باسم «مرسوم التسامح»، كقرار رسميٍّ يمنح غير الكاثوليك في فرنسا الحقَّ في ممارسة دياناتهم علانيةً بالإضافة إلى حصولهم على حقوقهم القانونيَّة والمدنيَّة، التي تشمل الحقَّ في عقد الزواج دون اعتناق الكاثوليكيَّة. (المترجمان)

في حياتي؛ لأني نلتُ شرفَ الجَلْدِ في سبيل المسيح، بالإضافة إلى تتويجي برحمته وتعازيه. لماذا لا أستطيع وصف ما شعرت به جُوَّانيًا من سلام، وتأثيرات، وعزاءات، لا يمكن تصوُّرها؟ يجب أن يمرَّ المرء بالابتلاء نفسه لكي يفهم تلك المشاعر؛ كانت من الشدَّة لدرجة أنها سلبتني كل شيء؛ لأنه - هناك، حيث تشتدُّ المعاناة - يغدق علينا الله من فيض نعمه. عبثًا صرخت النساء: (يجب علينا مضاعفة ضرباتنا؛ إنها لا تشعر بها، فهي لا تنطق ولا تبكي). وكيف كان لي أن أبكي، وأنا أكاد أفقد وعيي من فرط السعادة الجُوَّانيَّة؟»[٥١].

إن الانتقال من حالة التوتُّر والمسؤوليَّة الذاتيَّة والقلق إلى حالة الاتزان والتقبُّل والسلام، هو التغيُّر الأروع من بين كل تلك التغيُّرات في التوازن الجُوَّاني، في مركز الطاقة الشخصي، التي حللتها حتى الآن؛ ومناط الدهشة الرئيس في هذا الانتقال هو أنه غالبًا ما لا يحدث من خلال الأفعال، بل بمجرَّد الاسترخاء وإلقاء المرء للعبء من على كاهله. ويبدو أن هذا التخلِّي عن المسؤولية الذاتيَّة هو الفعل الأساسيُّ في الممارسة الدينيَّة، وهو الذي يميزها عن الممارسة الأخلاقيَّة. إنه يسبق اللاهوتيات، ومستقلٌّ عن الفلسفات. إن المداواة بالعقل، والثيوصوفية، والرواقية، والصحَّة العصبيَّة العادية، كلها تشدِّد عليه بنفس درجة تشديد المسيحية عليه، إنه قادر على أن ينسجم مع أي مذهب فكريٍّ[٥٢]. والمسيحيون الذين يملكون هذا الشعور بقوة، يعيشون في حالة تُسمَّى بـ«الجَمْع»، فهم لا يقلقون أبدًا بشأن المستقبل، ولا حتى بشأن اليوم الحاضر. فقد قيل عن القديسة كاثرين الجنويَّة Saint Catharine of Genoa إنها «كانت تدرك الأشياء، فقط إذا قُدِّمت لها تباعًا، **لحظة بلحظة**». فبالنسبة إلى روحها القدسيَّة، فإن «اللحظة الإلٰهيَّة هي اللحظة الحالية. . . وعندما تُقَدَّر اللحظة الحالية في حدِّ ذاتها وفي علاقاتها، وعندما يُنْجَز الواجب الذي كان متعلِّقًا بها، يُسمَح لها بالزوال

---

(٥١) CLAPARdDE et GOTY: Deux Héroines de la Foi, Paris, 1880, p. 112.

(٥٢) قارن بين هذه البيانات الثلاثة المختلفة حوله، ولقد أصبح الأخير الآن متداولًا بين أيدي الآلاف:

A. P. CALL: As a Matter of Course, Boston, 1894; H. W. DRESSER: Living by the Spirit, New York and London, 1900; H. W. SMITH: The Christian's Secret of a Happy Life, published by the Willard Tract Repository.

كما لو أنها لم توجد قطُّ، ويُفسَح المجال لوقائع اللحظة التالية وواجباتها»[٥٣]. وكذلك تشدِّد كلٌّ من الهندوسية، والمداواة بالعقل، والثيوصوفية جميعها بشكل كبير على فكرة تركيز الوعي على اللحظة التي في متناول اليد.

إن العَرَضَ الدينيَّ التالي الذي سأتكلَّم عنه الآن هو ما أسميته بنقاء الحياة Purity of Life. يصبح الشخص القُدسيُّ شديدَ الحساسية تجاه التنافُر أو التنازُع الداخلي، ويصبح الخلط والتشوُّش أمرًا لا يطاق. فكلُّ هموم العقل وانشغالاته لا بدَّ أن تُرتب وَفْقَ الاستثارة الروحيَّة الخاصَّة التي أصبحت الآن محوره. فكلُّ ما هو غير روحيٍّ كريه ومعكِّر لماء الروح النقي. وبالإضافة إلى هذه الحساسية الأخلاقية المفرطة، تظهر هِمَّة التضحية في سبيل الله المحبوب بكل ما لا يليق به. في بعض الأحيان تكون الهِمَّة الروحيَّة ذات سيادةٍ بحيث يُحْرَز هذا النقاء فورًا بضربة واحدة - ولقد رأينا العديد من الأمثلة لذلك. لكن عادةً ما يكون إحراز السيادة غزوًا تدريجيًّا. إن سرديَّة بيلي براي لإقلاعه عن التدخين هي مثالٌ جيدٌ للشكل التدريجي لهذا الإنجاز:

«لقد كنت مدخِّنًا وسكِّيرًا، وكنت أحبُّ تَبْغي بقدر ما أحببت لحمي، وأفضِّل النزول إلى المنجم من دون تناول عشائي على نزولي من دون غليوني. في الأيام الغابرة، تكلَّم الربُّ بأفواه عباده، الأنبياء؛ الآن يتكلَّم إلينا بروح ابنه. لم يكن لديَّ شعور بالدين فقط، بل كنت أسمع صوتًا خفيضًا يكلمني من داخلي كذلك. عندما أمسكت بالغليون لأدخِّن، يتردَّد بداخلي صوت يقول: (إنه وَثَنٌ، إنه شهوة؛ اعبد ربَّك بشفاه نظيفة). لذلك، شعرت أنه من الخطأ أن أدخِّن. أرسل الربُّ أيضًا امرأةً لإقناعي. في أحد الأيام، كنت في منزلٍ وأخرجت غليوني لإشعاله بالنار، وقالت ماري هوك Mary Hawke - هكذا كان اسم المرأة: (ألا تشعر أنه من الخطأ أن تدخِّن؟)، قلت لها إنني شعرت بشيء جُوَّانيٍّ يخبرني بأنه وَثَنٌ وشهوة، فقالت إن هذا هو الربُّ. عندها قلت: (الآن، يجب أن أقلع عنه؛ لأن

---

(٥٣) T. C. UPHAM: Life of Madame Catharine Adorna, 3d ed., New York, 1864, pp. 158, 172-174.

الربَّ يخبرني من الداخل، والمرأة تخبرني من الخارج؛ لذلك يجب أن أهجر التبغ، رغم حبي له). وفي التو أخذت التبغ من جيبي، ورميته في النار، ووضعت الغليون تحت قدمي، وقلت: (من الرماد إلى الرماد، ومن التراب إلى التراب)[٥٤]. ولم أدخِّن منذ ذلك الحين. لكني وجدت صعوبةً في التخلِّي عن العادات القديمة، فصرخت طالبًا المساعدة من الرب، فأعطاني القوة؛ لأنه قال: (ادْعُنِي فِي يَوْمِ ضِيقِكَ أُنْقِذْكَ فَتُمَجِّدَنِي)[٥٥]. في اليوم التالي لإقلاعي عن التدخين، أُصبتَ بألم شديدٍ في الأسنان لدرجة أنني لم أعرف ماذا أفعل. اعتقدت أن هذا كان بسبب تركي للغليون، لكنني قلت إنني لن أدخِّن مرةً أخرى، حتى لو فقدت كلَّ أسناني. قلت بأن الربَّ أخبرنا: (نِيرِي هَيِّنٌ، وَحِمْلِي خَفِيفٌ)[٥٦]، وعندما قلت ذلك، زال الألم تمامًا. أحيانًا، تعود ذكرى الغليون إليَّ بكل قوة. لكن الربَّ ساندني ضد هذه العادة، ليتمجَّد اسمه، ولم أدخِّن منذ ذلك الوقت».

يقول كاتبُ سيرة براي إنه بعد إقلاعه عن التدخين، كان يعتقد أنه سيظل يمضغ القليل من التبغ؛ لكنه قهر هذه العادة القذرة أيضًا. يقول براي: «في إحدى المرات، كنتُ في صلاة في اجتماع كنيسة هيكس ميل Hicks Mill، وسمعت الربَّ يقول لي: (اعبدني بشفاه نظيفة). لذلك، عندما نهضت واقفًا، أخذت مضغة التبغ من فمي ورميتها تحت المجسم. ولكن عندما جثوت على ركبتي مرةً أخرى، وضعت مضغةً أخرى في فمي. فقال لي الربُّ مرةً أخرى: (اعبدني بشفاه نظيفة). فأخذت المضغة من فمي، ورميتها تحت المجسم مرةً أخرى، وقلت: (نعم، يا رب، سأفعل). من ذلك الحين أقلعت عن المضغ والتدخين، وأصبحت رجلًا حرًّا».

إن أشكال الزهد التي قد تتخذها نزوعات صدق الحياة ونقائها هذه غالبًا ما تكون مثيرةً للشفقة. فعلى سبيل المثال، خاض الكويكرز الأوائل

---

(٥٤) تأتي العبارة الشهيرة من خدمة الجنازات في كتاب الصلاة المشتركة Book of Common Prayer في الكنيسة الأنجليكية، وهي مبنيَّة على عدَّة مقاطع من الكتاب المقدَّس مثل: التكوين ٣: ١٩، والتكوين ١٨: ٢٧، وأيوب ٣٠: ١٩، والجامعة ٣: ٢٠. تقول تلك المقاطع بأن الإنسان تراب ورماد، يُخلق من ترابٍ ويموت ليصير ترابًا. (المترجمان)

(٥٥) المزامير ٥٠: ١٥. (المترجمان)

(٥٦) متَّى ١١: ٣٠. (المترجمان)

معاركَ ضاريةً ضد الظواهر الدنيويَّة المسيحيَّة الكنسيَّة ونفاقها في زمنهم. لكن المعركة التي كلفتهم غاليًا كانت ـ على الأرجح ـ المعركة التي حاربوا فيها للدفاع عن حقِّهم في مخاطبة الآخرين بإخلاصٍ وصدقٍ اجتماعيٍّ، وذلك باستخدام ضمير المخاطب المفرد عوضًا عن صيغ التعظيم[٥٧]، وبعدم رفع القبعة، وبعدم استخدام ألقاب التعظيم. لقد كُشِفَ لجورج فوكس أن هذه الأعراف التقليديَّة كانت كذبةً وخدعةً، وعلى ذلك فقد نبذها أتباعه بمجموعهم، باعتبارها تضحيةً في سبيل الحقيقة، ولكي تكون أفعالهم أكثر توافقًا مع الروح التي آمنوا بها.

يقول فوكس في يومياته: «عندما أرسلني الربُّ إلى العالم، منعني من خلع قبعتي تحيَّة لأي شخص، سواء أكان من علية القوم أم من أرازلهم: كان مطلوبًا مني مخاطبة الجميع بصيغة الفرد، رجالًا كانوا أم نساء، أغنياء كانوا أم فقراء، وجهاء كانوا أم عوامَّ. وفي أثناء تجوالي بطول البلاد وعرضها، لم أكن أحيي الناس بصباح الخير، أو مساء الخير، ولم أكن أنحني أو أتزلَّف لأحد. وهو ما أغضب الطوائف وأصحاب المهن. آه! من الغضب الذي انتاب الكهنة، والقضاة، وأساتذة الجامعات، والناس من جميع الفئات، وخاصةً الكهنة والأساتذة. وعلى الرغم من أن استعمال الضمير (أنت Thou) لمخاطبة شخصٍ واحد كان بمقتضى قواعدهم في الصرف والنحو، وبمقتضى الكتاب المقدَّس[٥٨]، فإنهم لم يتحمَّلوا سماعه.

---

(٥٧) كانت إحدى أفكار الكويكرز الأساسيَّة فكرة التعامل مع الجميع سواسية دون اعتبارٍ للتراتبيَّة الاجتماعيَّة وما يصاحبها من ممارساتٍ وتمييز طبقيٍّ. وانعكس هذا الأمر على استخدامهم للغة، حيث رفضوا استخدام الألقاب الاجتماعيَّة، كما استخدموا الشكل الفردي غير الرسمي لضمير المخاطب (Thee - Thou) في كل الأوقات، ومن دون أي اعتبار لطبقة المُخاطَب الاجتماعيَّة، على العكس من المعتاد اجتماعيًّا حيث كان الشكل الجمعي الرسمي من ضمير المخاطب (You) يُستخدم عندما يوجِّه المرء خطابه لشخصٍ ذي رتبة اجتماعيَّة أعلى لتعظيمه. وهو ما أزعج الطبقات الإنجليزية العليا في القرن السابع عشر بشدَّة، فقد رأوا أن هذا الأمر يقوِّض أسس النظام الاجتماعي. وقد سُميت لغة الكواكرز هذه بـ«الكلام المجرَّد» Plain Speaking. (المترجمان)

(٥٨) في الترجمات الإنجليزية الأولى للكتاب المقدَّس، تم استخدام الشكل غير الرسمي والودود لضمير المخاطب (Thee - Thou) الذي يشار به للإنسان، في الإشارة أيضًا إلى الإله بدلًا من الشكل الرسمي التعظيمي لضمير المخاطب (You) في اللغة الإنجليزية آنذاك، حيث كانت الدلالة المقصودة من الشكل غير الرسمي أن الإله ودود وقريب، ويمكن الوصول إليه دومًا. وقد تغيَّرت دلالات تلك الألفاظ مع تطور اللغة الإنجليزية؛ ففي الوقت الحالي، أصبح الضميران (Thee - Thou) =

ولأنني لم أخلع قبعتي تحيةً لهم، أُشْعِلَت نار الغضب فيهم... آه! من الاحتقار، والسُعْر، والغضب الذي نشأ! آه! من الضربات، واللكمات، والضرب المبرح، والسجن، وكل ما تعرضنا له من جراء عدم خلع قبعاتنا تحيةً للناس! كانت قبعات البعض منا تُنزع وتُلقَى بعيدًا، حتى إنها كانت تضيع تمامًا. من الصعب التعبير عن اللغة السيئة والتعامل الشرير الذي تلقيناه بسبب هذا الأمر، علاوة على خطر فقدان حياتنا بسبب هذا الأمر أحيانًا، على يد أساتذة المسيحية العظام الذين تبيَّن أنهم ـ وبفعلهم ذلك ـ ليسوا مؤمنين حقيقيين. وعلى الرغم من أنه كان شيئًا تافهًا في عين الإنسان، فإنه كان سببًا لحدوث ارتباكٍ عظيم في صفوف الأساتذة والكهنة. ولكن، ليتمجَّد الرب، أدركَ الكثيرون الغرورَ الكامنَ في عادة خلع القبعات تحيةً للناس، وشعروا بثقل شهادة الحقيقة ضدها».

في السيرة الذاتية لتوماس إلوود Thomas Elwood، وهو كويكر من الرعيل الأول، وقد كان في وقتٍ ما سكرتيرًا للشاعر الإنجليزي الشهير جون ميلتون John Milton (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤)، وجدنا سجلًا رائعًا وصريحًا للمحاكمات التي خضع لها في داخل البلاد وخارجها، جراء اتباعه لقوانين الإخلاص في تعاليم فوكس. والحكايات أطول من أن تُقْتَبَسَ هنا؛ لكن إلوود قد عبَّر عن شعوره حيال هذه الأمور في فقرة أقصر، والتي سأقتبسها باعتبارها تعبيرًا مميزًا عن الحساسية الروحيَّة:

يقول إلوود: «وبهذا النور الإلٰهي، رأيت أنه وعلى الرغم من أنني لست مبتلًى بشرور النجس، والفجور، والفسق، والدنس العامَّة التي يتعيَّن عليَّ التخلُّص منها، وذلك لأن نعمة الله والتعليم المدني قد حفظاني بعيدًا عن تلك الشرور الفاحشة، فإنني مبتلًى بالعديد من الشرور الأخرى التي يجب

= هما الأشكال التعظيمية، والأقل اعتيادية، حيث يستخدمان غالبًا في السياقات الدينيَّة والأدبيَّة والشعريَّة، على العكس من الضمير (You) الذي أصبح الشكل الأكثر اعتياديةً. وقد وافقت الدلالات الجديدة الرؤية الأحدث لمترجمي الكتاب المقدَّس في تمييز مخاطبة الإلٰه العظيم عن مخاطبة الإنسان العادي، فقصروا استخدام (Thee - Thou) على الإشارة للإلٰه، واستخدموا الضمير (You) للإشارة للإنسان. ولكن بداية من عام ١٩٨٩ تم استخدام الضمير (You) فقط في الإشارة إلى الإلٰه والبشر، وتوقف استخدام (Thee - Thou) تمامًا؛ لأن «اللغات الأصلية للكتاب المقدَّس لا تميز بين مخاطبة الإلٰه ومخاطبة الإنسان»، كما تقول مقدمة نسخة ترجمة الكتاب المقدَّس «NRSV»، في خطوةٍ تُعتبر أقربَ إلى فلسفة المترجمين الأقدم في اختيار الضمائر. (المترجمان)

التخلُّص منها والإقلاع عنها. لم يكن يعتبر بعضها شرورًا، وفق هذا العالم الذي يقع تَحْتَ سَيطَرَةِ الشِّرِّيْرِ (يوحنا الأول ٥: ١٩)، بل تجلَّت باعتبارها شرورًا لي بنور المسيح، وعلى هذا النحو أدينها في نفسي.

ومن أهم هذه الشرور ثمارُ التكبُّر وآثارُه التي تتجلَّى في الغرور والمغالاة في تزيين الثياب، التي تبهجني كثيرًا. كان هذا هو عملي الشرير الذي يجب عليَّ الإقلاع عنه؛ وسأظل عرضةً للعقاب حتى أفعل ذلك.

انتزعت من ثيابي تلك الزركشة غير الضروريَّة من الدانتيل، والشرائط، والأزرار عديمة الجدوى، التي لم يكن لها فائدةٌ حقيقيَّة؛ ولكن وُضِعَت فقط بسبب ما يسمَّى - خطًا - بالزينة، وتوقفت عن ارتداء الخواتم.

ومن الشرور أيضًا استخدامُ ألقاب المجاملة مع الذين لا تربطني بهم أيُّ علاقة تبرِّر مخاطبتهم بهذه الألقاب. كنت مدمنًا بشدَّة لهذا الشر، وكنت أعُدُّ فنانًا فيه، جاهزًا دومًا لاستعراض مهاراته؛ لذلك كان يجب عليَّ تركه أيضًا والإقلاع عنه. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا لم أجرؤ أن أقول: سيدي، أو السيد، أو اللورد، أو السيدة (أو سيدتي)؛ أو حتى أن أقول (خادم) لأي شخصٍ لا تربطني به علاقةٌ حقيقيَّة يكون فيها خادمي بالفعل، وهو ما لم يحدثْ قطُّ.

ومن الشرور أيضًا إظهارُ الاحترام لشخصٍ من خلال الكشف عن الرأس وثني الركبة أو الجسد في أثناء التحية، وهي ممارسة كنت أقوم بها كثيرًا؛ إنها واحدة من العادات الباطلة في هذا العالم، التي ابتدعتها روحه، باعتبارها بديلًا عن التعظيم الحقيقي الذي تُعَدُّ هذه الممارسات تمثيلًا زائفًا له، وهي تُستخدم في الخداع باعتبارها دليلًا على احترام المرء للآخر، رغم أنه لا يوجد احترام حقيقيٌّ بينهما؛ وعلاوة على ذلك، إن هذا الانحناء هو علامة على التعظيم الإلٰهي الذي يجب أن يقدِّمه الجميع للإله العظيم، وهو ممارسة يقوم بها كلُّ من اتخذ لنفسه اسمًا مسيحيًّا، عندما يصلي للربِّ، وبالتالي يجب ألا ننحني للبشر - لقد وجدت أن هذه الممارسة هي إحدى تلك الشرور التي كنت أفعلها لوقتٍ طويل؛ لذلك يجب عليَّ الإقلاع عنها.

ومن الشرور أيضًا الصيغةُ الفاسدة والخاطئة لمخاطبة الفرد الواحد بضمائر الجمع التعظيميَّة: (**أنتم** You) لمخاطبة الفرد، بدلًا من (**أنت** Thou)،

وذلك على العكس من لغة الحقيقة النقيَّة والبسيطة التي تستخدم (**أنت** Thou) عند مخاطبة الفرد الواحد، وتستخدم (**أنتم** You) عند مخاطبة أكثر من فرد، وهي اللغة التي استخدمها الله دومًا لمخاطبة الإنسان، واستخدمها الإنسان لمخاطبة الله، وكذلك استخدمها البشر في مخاطبة بعضهم البعض، منذ أقدم سجل تاريخيٍّ حتى قدَّم الفاسدون ـ من أجل غاياتٍ فاسدة، في أوقاتٍ فاسدة لاحقة، وبهدف التملُّق، والتزلُّف، والتأثير في طبيعة الإنسان الفاسدة ـ تلك الطريقة الكاذبة والفارغة المتمثِّلة في استخدام (**أنتم** You) في مخاطبة الفرد الواحد، والتي أفسدت اللغات الحديثة منذ ذلك الحين، وأذلَّت الأرواح، وأفسدت سلوكيات الناس. كنت أمارس هذه العادة الشريرة بنفس قدر ممارسة الآخرين لها، لكنني مدعوٌّ الآن لتحديها ويلزم عليَّ الإقلاع عنها.

لقد انكشف لي الآن تدريجيًّا، من خلال استنارة ضميري بهذا الشعاع الخالص من النور الإلٰهي، أن هذه وغيرها من العديد من الممارسات الشريرة التي ظهرت في ليلة الظلام والرِدَّة العامَّة عن الحقيقة وعن الدين الحقيقي، هي ما يجب الإقلاع عنه، والنفور منه، والوقوف بوصفي شاهدًا ضده»[٥٩].

لقد كان أولئك الكويكرز الأوائل تطهيريين بحقٍّ. فقد قادت أقل التضاربات بين مهنهم وأفعالهم الدينيَّة بعضهم إلى الاحتجاج النشط. يقول جون وولمان John Woolman (١٧٢٠ ـ ١٧٧٢) في مذكراته:

«في أثناء هذه الرحلات كنتُ في أماكن يُصبغ فيها القماش بكثرة، ومشيت في العديد من الأوقات على أراضٍ جفت عليها الكثير من الأصباغ. وقد تولَّد عن هذا شوقٌ بداخلي لوصول الناس إلى الطهارة الروحيَّة، والطهارة الشخصيَّة، وطهارة منازلهم وثيابهم. إن جزءًا من سبب اختراع الأصباغ هو إرضاء العين، والجزء الآخر هو لإخفاء الأوساخ؛ لكني شعرت في حالتي الضعيفة هذه ـ عندما كنت مسافرًا بين مظاهر القذارة، ومتأثرًا بالروائح الكريهة ـ برغبةٍ قويَّة في أن يُعاد النظر في فكرة صبغ القماش من أجل إخفاء الأوساخ.

(٥٩) The History of THOMAS ELWOOD, written by Himself, London, 1885, pp. 32 - 34.

من الطهارة أن نغسل ثيابنا بغرض الحفاظ على جمالها، لكن إخفاء الأوساخ التي تظهر فيها بصبغها هو نقيض الطهارة الحقيقيَّة. فمن خلال استبدال الطهارة الحقيقيَّة لثيابنا بإخفاء الأوساخ فيها، تقوى روح إخفاء الأمور الكريهة. تصنع الطهارة الحقيقيَّة شعبًا قُدسيًّا؛ لكن إخفاء الدنس عن طريق تلوين الثياب يبدو مخالفًا لعذوبة الإخلاص. أيضًا يصبح القماش أقلَّ فائدةً إذا ما صُبغ ببعض أنواع الأصباغ. وإذا جمعنا ثمن الأصباغ، ونفقات الصباغة، والضرر الذي لحق بالقماش معًا، واستخدمنا تلك التكلفة في حفظ ملابسنا جميلة وطاهرة، فستشيع الطهارة الحقيقية إلى حدٍّ بعيد.

أصبح تفكيري المتواصل في هذه الأمور: ارتداء القبعات والثياب المصبوغة بصبغة مضرة بها، وارتداء ثياب أكثر من اللازم في الصيف؛ شديد الوطأة عليَّ؛ فأنا أعتقد أنها عاداتٌ ليست من الحكمة في شيء. وكان خوفي من عزوف أصدقائي عني بسبب غرابتي الفرديَّة يشكِّل ضغطًا عليَّ؛ ولهذا فقد واصلت استخدام بعض الأشياء، خلافًا لمعتقدي، لمدة تسعة أشهر تقريبًا. ثم فكَّرت في الحصول على قبَّعةٍ غير مصبوغة، لها لون الفراء الطبيعي؛ ولكني خشيت من أن يُنظَر إليَّ بوصفي شخصًا يتظاهر بالتفرُّد. وبهذا الأمر، كان عقلي مشغولًا بالتفكير في أثناء اجتماعنا العمومي الربيعي عام ١٧٦٢م، رغبة في أن أُوجَّه إلى القرار السليم؛ وعندما انحنت روحي بعمقٍ أمام الرب، جعلني راضيًا بالخضوع لما أدركت أنه مطلوبٌ مني؛ وعندما عدت من الاجتماع، ابتعت قبَّعةً لها لون الفراء الطبيعي.

في أثناء حضوري الاجتماعات، كانت خشية التظاهر بالفرادة هذه بمثابة امتحان لي، وخاصةً في هذا الوقت؛ حيث كان بعض المغرمين باتباع موضات اللباس المتغيِّرة يرتدون قبعاتٍ بيضاءَ، وحيث تجنبني بعض الأصدقاء الذين يجهلون دوافعي لارتداء قبعتي، وشعرت بأن طريق الخدمة الكنسيَّة كان مغلقًا أمامي. وتخوَّف بعض الأصدقاء من فكرة استمتاعي بمظاهر التفرُّد عند ارتدائي لهذه القبعة. وأولئك الذين تحدثوا معي بطريقة وديَّة، أخبرتهم ـ بشكل عامٍّ وفي بضعِ كلماتٍ ـ بأن ارتدائي لهذه القبعة لم يكن بمحض إرادتي».

عندما ينمو التَّوْقُ إلى الطهارة والاتساق الأخلاقي إلى هذه الدرجة،

يجد المرءُ العالم الخارجيَّ مليئًا بالصدمات لدرجةٍ قد تمنع المرء من إيجاد أيٍّ ملاذٍ فيه، فيصبح الطريق الوحيد لتوحيد ممارساته الحياتيَّة والحفاظ على طُهْرِ روحِهِ هو الانسحاب من هذا العالم. وهذا القانون الذي يدفع الفنان لتحقيق الانسجام في التكوين الذي يبدعه بإسقاط كل ما قد يسبب تعارضًا أو يوحي بوجود تنافر، يحكم الحياة الروحيَّة أيضًا. إن الحذف هو الفنُّ الأوحد في الأدب، كما يقول ستيفنسون: «إذا عرفت كيف أقوم بالحذف، فلن أطلب أيَّ معرفة أخرى على الإطلاق». وعندما تكون الحياة مليئةً بالاضطراب، والانحلال، والإفراط المبهم؛ فلن تملك ما نسميه طابعًا وشخصيَّة، إلا بقدر ما يمكن للأدب أن يمتلكها عندما يكون في ظلٍّ ظروفٍ مماثلة. لذا، فإن الأديرة ومجتمعات النُّسَّاك تفتح أبوابها باعتبارها ملاذًا؛ وفي نظامها المستقر الذي يتشكَّل من الحذف بقدر ما يتشكَّل من الفعل، يجد ذو العقليَّة ـ القُدسيَّة الانسجام الجُوَّانيَّ والطهارة الجُوَّانيَّة، الذي يعذبه انتهاكهما في كل ركنٍ من أركان العالَم من جراء نزاعات الوجود العلماني وشراسته.

يلزم الاعتراف بأن هاجس الطهارة هذا قد يصل إلى حدودٍ مذهلة. وهو يشبه الزهد في هذا الصدد، أحد الأعراض الأخرى للقداسة، والذي من الأفضل أن ننتقل إليه الآن. تنطبق صفة «الزاهد» على السلوك الذي قد ينشأ من مستوياتٍ سيكولوجيَّة مختلفة، والتي من الأفضل أن أبدأ حديثي بتمييزها عن بعضها البعض.

١ ـ قد يكون الزهد مجرَّد تعبير عن الصلابة الفطريَّة، التي تشمئزُّ من الرفاهية المفرطة.

٢ ـ قد يكون الاعتدال في تناول اللحوم والشراب، وبساطة الملبس، والعفَّة، وعدم تدليل الجسد بشكل عام؛ ثمارًا لحبِّ الطهارة، الذي صَدَمَتْه ملذاتٌ حسيَّة من نوعٍ ما.

٣ ـ قد تكون أيضًا ثمارًا للمحبَّة؛ أي: إنها قد تجذب المرءَ في ضوء التضحيات التي يسعده القيام بها في سبيل الإله الذي يعبده.

٤ ـ ومرة أخرى، قد تكون عذابات الزهد وآلام إماتة الشهوات نتيجة المشاعر المتشائمة حول الذات، المندمجة مع المعتقدات اللاهوتيَّة المتعلِّقة

بتكفير الذنوب. قد يشعر الناسك أنه يشتري حريته، أو أنه يهرب من معاناةٍ أسوأ كانت ستصيبه فيما بعد، عن طريق التوبة الآن.

٥ ـ بالنسبة إلى المرضى النفسيين، فقد يدخلون في حالة إماتة الشهوات على نحو غير عقلانيٍّ، من خلال نوعٍ من الهواجس أو من الأفكار الملحَّة التي تظهر كتحدٍّ يستوجب العمل على التخلُّص منه؛ لأن هذا وحده ما يجعل الشخص يشعر بوعيه الجُوَّاني سليمًا مرةً أخرى.

٦ ـ أخيرًا، يمكن إثارة الممارسات الزهديَّة في حالاتٍ أندر بواسطة الانحرافات الحقيقيَّة في الإحساسات الجسديَّة، انحرافات تحوِّل المثيرات المؤلمة في الوضع الطبيعيِّ إلى مصادر للذَّة.

سأحاول في ما يلي تقديمَ مثالٍ لكل عنوانٍ من العناوين السابقة بالترتيب؛ ولكن يجب التنبيه على أنه ليس من السهل الحصول على هذه الأمثلة في حالتها الخالصة؛ لأنه في الحالات الواضحة بما يكفي لأن تُصَنَّف على الفور باعتبارها حالات زهدٍ، تعمل ـ عادةً ـ عدَّة دوافع معًا. وعلاوة على ذلك، قبل الاستشهاد بأية أمثلة على الإطلاق، يجب أن ألفت انتباهكم إلى بعض الاعتبارات النفسيَّة العامَّة التي تنطبق عليهم جميعًا بلا استثناء.

لقد اجتاح انقلاب معنويٌّ غريب عالَمَنا الغربيَّ خلال القرن الماضي. فلم نعد نعتقد بأنه مطلوبٌ منَّا مواجهة الألم الجسدي بالاتزان. ولا يُنتظر من المرء تَحَمُّل الألم أو أن يتسبَّب في الكثير منه، ولا أن يستمع إلى سرد الحالات التي تقشعر لها الأبدان جسديًّا ووجدانيًّا. إن الطريقة التي نَظَر بها أسلافنا إلى الألم باعتباره عنصرًا أبديًّا في النظام الكوني، حيث يتمُّ التسبُّب فيه والمعاناة منه بوصفه جزءًا طبيعيًّا من سير الحياة اليوميَّة، تملؤنا بالدهشة اليوم. فنتساءل كيف كان الإنسان بهذه القسوة؟ ونتيجة هذا التبدُّل التاريخي هي أن الانضباط الزهديَّ ـ حتى في الكنيسة الأمِّ نفسها، حيث كان له مكانةٌ تراثيَّة ثابتة باعتباره عنصرًا للجدارة ـ قد أصبح بلا قيمةٍ إلى حدٍّ كبير، إن لم يكن مجلبةً للعار. فاليوم، أصبح المؤمن الذي يجلد نفسه أو «يفرط في الصيام» يثير فينا الدهشة والخوف أكثر من إثارة الرغبة في الاقتداء به. والعديد من الكتَّاب الكاثوليكيين الذين يعترفون بأن الزمن قد تغيَّر في هذا

الصدد، يفعلون ذلك وهم مستسلمون إلى الأمر الواقع؛ وقد يضيفون أيضًا أنه ربما من الأفضل عدم إهدار مشاعرنا في الندم على تبدُّل الحال هذا؛ لأن العودة إلى الانضباط الجسديِّ البطوليِّ الذي ساد في الأيام الغابرة قد يكون نوعًا من الغلوِّ.

يبدو أن ابتغاءنا للراحة والمتعة أمر غريزيٌّ؛ وبالتالي فأي ميل متعمَّد ابتغاءً للمشقَّة والألم لذاتهما، قد يصدم المرء باعتباره ميلًا غير طبيعيٍّ بالمرة. لكن على الرغم من ذلك، فإنه من الطبيعي، بل ومن المعتاد حتى أيضًا، للطبيعة البشرية أن تبتغي - وإن كان بدرجاتٍ معتدلة - المشقَّة والتعب. فقط التجليات المتطرِّفة لهذا الميل هي التي يمكن اعتبارها مفارقةً.

ورغم أن الأسباب السيكولوجيَّة لهذا الميل لا تظهر بشكل مباشر، فإنها قد تتكشف بعض الشيء بتنقيب بحثيٍّ بسيط. فعندما نتخلَّى عن الأفكار التجريديَّة ونأخذ في اعتبارنا ما نسميه إرادتنا من ناحية واقعيَّة، سنجد كم هي معقَّدة. إنها تشتمل على المثيرات والمثبطات كليهما، وتتبَع العادات المعمَّمة، وترافقها الانتقادات التأمُّليَّة، وتترك خلفها انطباعًا، حسنًا أو سيئًا، وفقًا لطبيعة الأفعال الناتجة عنها. وبصرف النظر عن المتعة المباشرة التي قد تمنحنا إياها أيُّ خبرةٍ محسوسة، فالنتيجة هي أن موقفنا الأخلاقي العام من الحصول على الخبرة أو ممارستها يجلب معه في حدِّ ذاته استحسانًا أو نُفُورًا ثانويًا. بالفعل، يستطيع بعض الرجال والنساء العيش إلى الأبد على الابتسامات والموافقات، مثل كلمة «نعم». ولكن بالنسبة إلى الآخرين (في الحقيقة بالنسبة إلى الأغلبية)، فإن هذا المناخ الأخلاقي فاتِرٌ ورَخْوٌ للغاية. إن السعادة السلبيَّة بليدةٌ ولا طعم لها، وسرعان ما تصبح كريهةً ولا تُطاق. ولهذا لا بدَّ أن يمتزج بها بعض العُبُوس والكآبة الشتويَّة، وبعض الخشونة، والخطورة، والتصميم، والجهد، وبعض الاعتراضات بـ«لا! لا!»؛ لإنتاج إحساسٍ بكينونةٍ ذات طابعٍ، وبنية، وقوة. إن مجموعة الفروق الفرديَّة في هذا الصدد هائلة؛ لكن أيًّا كان مزيج الـ«نعم» والـ«لا»، فإن الشخص يدرك - بشكل منزَّهٍ عن الخطأ - متى ينجح في إصابة النسب الصحيحة **بالنسبة إليه** منهما. وحينها يشعر بأن هذا هو ما يناسبه، بأن هذا هو الوضع **الأمثل**، والقانون الذي يجب التقيُّد به، والحياة التي يجب أن يعيشها. ويقول لنفسه هنا أخيرًا، أجد درجة التوازن، والأمان، والهدوء،

والسكينة التي أحتاج إليها؛ أو يقول هنا أخيرًا أجد التحدِّي، والشغف، والصراع، والمصاعب التي بدونها تفقد روحي طاقتها.

وباختصار، إن كلَّ نفسٍ فرديَّة - مثلها في ذلك مثل كل آلةٍ وكل جسد - تحتاج إلى ظروفٍ بعينها لِتكون في أفضل أحوالها. فآلةٌ ما سوف تعمل بشكلٍ أفضل تحت ضغط بخارٍ معيَّن، أو قوة تيارٍ معيَّنة؛ وكذلك سيكون جسدٌ ما تحت نظام غذائيٍّ معيَّن أو وزنٍ معيَّن أو تمريناتٍ معيَّنة. لقد سمعت طبيبًا يقول لمريضٍ ذات مرة إنه سيكون في أفضل أحواله عندما يكون ضغط الدم لديه ١٤٠ مم تقريبًا. وهذا هو الحال نفسه مع نفوسنا المختلفة: فعندما يكون المناخ هادئًا يصبح البعض في أسعد حالاته، أما البعض الآخر فيحتاج إلى الإحساس بالضغط والتوتُّر، والإرادة القوية، لكي يشعر بأنه على قيد الحياة وفي حالة جيدة. وبالنسبة إلى هذا النوع الأخير من الأنفس، فإن ما تحرزه يوميًّا يلزم أن تدفع ثمنه بالتضحية وكَبْحِ النفس، وإلا فإنه سيكون شديد الرخص بالنسبة إليها، وبلا أيِّ سِحْر.

الآن عندما تصبح الشخصيات من هذا النوع الأخير متدينةً، فإنها تميل إلى تحويل وجهة نصل احتياجهم للجهد والسلبيَّة ضد نفوسهم الطبيعيَّة؛ ومن ثَمَّ يصيرون من النُّسَّاك المتقشِّفين.

عندما يخبرنا البروفيسور تيندال Tyndall في إحدى محاضراته بأن توماس كارلايل وضعه في حوض الاستحمام كلَّ صباحٍ في شتاء برلين المتجمِّد، يكون قد أخبرنا بممارسةٍ تنتمي إلى أدنى درجات الزهد والتقشُّف. فحتى من دون كارلايل، يجد معظمنا أنه من الضروريِّ لصحَّة أرواحنا بدء يومنا بحمامٍ بارد. وإذا تحركنا قليلًا على طول مقياس شدَّة هذه الحالات، نحصل على تصريحاتٍ مثل التصريح التالي، من أحد مراسليني، وهو شخص لا - أدري:

«كثيرًا ما كنتُ أشعر بالخجل من اعتمادي على دفء سريري في الليالي الباردة؛ وكلما هاجمتني هذه الفكرة، كنت أستيقظ - أيًّا كان الوقت في الليل - وأقف لمدَّة دقيقة في الجوِّ البارد، فقط لإثبات رجولتي».

تندرج حالاتٌ مثل هذه تحت العنوان الأول في القائمة السابقة. وفي الحالة التالية ربما نجد خليطًا من العنوانين الثاني والثالث؛ حيث يصبح

الزهد أكثر منهجيةً ووضوحًا. الكاتب بروتستانتي، ولا شكَّ أن إحساسه بالطاقة الأخلاقيَّة لا يمكن إشباعه بشروطٍ أدنى من المذكورة، وأنا أنقل حالته من مجموعة مخطوطات ستاربَك. يقول:

«كنتُ أداوم على الصيام وإماتة شهوات الجسد. ومن دون أن يعلم أحدٌ، صنعت قميصًا من الخيش، ووجهت الجانب الخشن ناحية الجلد، ووضعت الحصى في حذائي. وكنت أقضي الليل مستويًا على ظهري على الأرض من دون أيِّ غطاء».

قَنَّنَت الكنيسة الرومانيَّة ونَظَّمَت كلَّ هذه الأنواع من الممارسات، وأعطتها قيمةً سوقيَّةً باعتبارها من علامات «الجدارة». ولكننا نرى أن الميل إلى اجتثاث المصاعب موجودٌ في كلِّ دينٍ وتحت كل سماء، باعتباره مطلوبًا عفويًّا للطبع البشري. ولهذا نقرأ عن وليام تشانينج أنه عندما أصبح واعظًا مسيحيًّا توحيديًّا:

«أصبح الآن أبسط من أيِّ وقتٍ مضى، ويبدو أنه أصبح غير قادرٍ على التساهُل مع نفسه بأيِّ شكل. لقد حوَّل أصغر غرفة في المنزل إلى غرفة للدراسة، على الرغم من أنه كان من السهل عليه اختيار غرفة غيرها تكون إضاءتها أفضل، وذات هواءٍ متجدِّد، وأكثر ملاءمةً من جميع النواحي؛ واختار غرفة نومه في العلية التي تقاسمها مع شقيقه الأصغر. قد يكون أثاث العلية كافيًا لزنزانة راهبٍ منعزل، حيث يتكوَّن من فراشٍ صلبٍ على هيكل سريرٍ نقَّال، وطاولة خشبيَّة بسيطة مع كراسيها، وحصيرة على الأرض. لم يكن بها نار أو مدفأة، وقد كان تشانينج حساسًا بشدَّة تجاه البرد طوال حياته؛ لكنه لم يشتكِ أبدًا ولم يَبْدُ واعيًا بالمشقَّة بأي شكلٍ من الأشكال. يقول شقيقه: (أتذكَّر أنه بعد ليلة شديدة القسوة، ألمح إلى معاناته في الصباح بشكلٍ مازح، فقال: «إذا كان سريري بلادي، فإني سأكون مثل بونابرت: ليس لديَّ أيُّ سيطرةٍ إلا على الجزء الذي أشغله؛ لكن في لحظة تحرُّكي منه، سيستولي الصقيع عليه»). كان يغيِّر غرفته فقط في أثناء مرضه، وعندها يقبل ببعض وسائل الراحة. وأيضًا كان الجلْباب الذي يرتديه عادةً في المنزل من أقل الأنواع جودةً؛ وكانت الثياب التي يلبسها باستمرارٍ من النوع الذي قد يصفه العالم بالرخيص، على الرغم من أن اهتمامًا شبه أنثوي

بحُسْنِ الهندام قد حافظ عليها من أقل مظاهر الإهمال»[٦٠].

كان زهد تشانينج ـ بهذا القدر الذي كان عليه ـ مزيجًا واضحًا من الصلابة وحبِّ الطهارة. والديمقراطية التي هي نتيجة الحماس للإنسانيَّة، والتي سأتحدث عنها لاحقًا تحت عنوان طائفة الفقر، تحمل بلا شكٍّ نصيبًا من هذا المزيج أيضًا. وبالتأكيد لم يكن هناك عنصر تشاؤميٌّ في حالة تشانينج. لكن في الحالة التالية لدينا عنصر تشاؤميٌّ قويٌّ، وبالتالي هي تندرج تحت العنوان الرابع من قائمتنا. كان جون سينك John Cennick (١٧١٨ ـ ١٧٥٥) أولَ واعظٍ ميثودي غير إكليريكي. وفي عام ١٧٣٥م تاب من الخطيئة، بينما كان يسير في شارع تشيبسايد Cheapside:

«وعلى الفور ترك الغناء، ولعب الورق، وارتياد المسارح. تمنَّى في بعض الأحيان الذهاب إلى دير كاثوليكيٍّ، ليقضي حياته في انعزال وَرِع. وفي أحيانٍ أخرى، كان يتوق إلى العيش في الكهوف، والنوم على أوراق الشجر الساقطة، وأكل فواكه الغابات. كان يداوم على الصيام لفتراتٍ طويلة، ويصلي تسع مراتٍ في اليوم... ويعتبر الخبز الجاف لذَّةً أعظم مما يستحقُّ باعتباره مذنبًا كبيرًا؛ فبدأ يأكل البطاطا، والجوز، والسلطعون، والعشب؛ وكثيرًا ما تمنَّى العيش على الجذور والأعشاب. وأخيرًا، في عام ١٧٣٧م، وجد السلام في كنف الإله، ومضى في طريقه سعيدًا»[٦١].

نجد في هذا الرجل المسكين السوداويَّة السقيمة والخوف، والتضحيات التي تُبْذَل للتطهُّر من الخطيئة، ولشراء الأمان. إن قنوط اللاهوت المسيحي من كل ما يتعلَّق بالجسد وبالإنسان الطبيعي عمومًا، قد جعل من الخوف ـ عن طريق منهجته ـ حافزًا هائلًا لإماتة الذات. لكن على الرغم من حقيقة أن هذا الحافز ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ قد استُعمل بطرقٍ ارتزاقيَّة لأغراضٍ وعظيَّة، فسيكون من الظلم اعتباره حافزًا ارتزاقيًّا. إن دافع التكفير عن الذنوب ـ في غايته الأولى ـ هو تعبير عن اليأس والقلق بصورة أكثر مباشرة وتلقائيَّة من أن يرفضه أيُّ استنكار من هذا القبيل. قد يكون أشدُّ أنواعِ

(٦٠) Memoirs of W. E. Channing, Boston, 1840, i. 196.

(٦١) L. TYERMAN: The Life and Times of the Rev. John Wesley, i. 274.

الانضباطِ الزهديّ حِدَّةً ثمرةً لشعورٍ دينيٍّ متفائلٍ جدًّا، كما يتجلّى في حالات التضحية المُحِبَّة، وإنفاق كل ما لدينا لإظهار إخلاصنا.

كان جان ماري فياني M. Vianney (١٧٨٦ - ١٨٥٩)، القسيس الفرنسي، وكاهن رعية بلدة أرس Curé of Ars، ذا قداسةٍ نموذجيَّة. ونقرأ في سيرته السرديَّة التالية عن حاجته الجُوَّانيَّة إلى التضحية:

يقول فياني: «(في هذا الطريق، يتكلَّف المرء ثمن الخطوة الأولى فقط. فهناك دواء شافٍ ومذاق عَذْب في إماتة شهوات الجسد، لا يستطيع المرء العيش من دونهما بمجرَّد معرفتهما. لا توجد سوى طريقة واحدة لأن يهب المرء نفسَه للإله، - أي أن يقدِّم المرء نفسه بشكل تام، وألا يحتفظ منها بشيء لذاته. إن القليل الذي يحتفظ به المرء لا يفيد إلا في جعله يتألم ويعاني). وبناءً على ذلك، حرَّم على نفسه شَمَّ الزهور، والارتواء عند الظمأ، وإبعاد الذباب، وإظهار الاشمئزاز أمام المنفِّرات، والشكوى من أي شيء متعلِّق براحته الشخصيَّة، والجلوس، والاتكاء على مرفقيه عند الركوع. كان فياني حسَّاسًا جدًّا تجاه البرد، لكنه لم يأخذ أيَّ احتياطاتٍ لحماية نفسه من البرد قَطُّ. خلال شتاء قارس، قام أحد طلابه باختراع أرضيَّة زائفة لحجرة الاعتراف في كنيسته، ووضع صندوقًا معدنيًّا ممتلئًا بالماء الساخن تحتها. نجحت الحيلة، وخُدِعَ القديس، حتى إنه قال بتأثر: (إن الإله خَيِّر، فخلال كل فترات البرد القارس هذا العام، كانت قدماي دافئتين دائمًا)»[٦٢].

في هذه الحالة، ربما كان الدافع العفويُّ لتقديم التضحيات من أجل محبَّة الإله الخالصة هو الحافز الأعلى في الوعي. إذن، يمكننا تصنيفها تحت العنوان رقم ٣ من قائمتنا. هذا، ويرى بعض المؤلفين أن الدافع للتضحية هو الظاهرة الدينيَّة الرئيسة. إنها ظاهرة بارزة، وعالمية بالتأكيد، وتكْمُن على مستوى أعمق من أيِّ معتَقَدٍ خاصٍّ. هنا، على سبيل المثال، نجد مثالًا عفويًّا على ذلك، يعبِّر ببساطة عمَّا بدا أنه هو العلاقة الصحيحة بين الفرد وخالِقِهِ في ذلك الوقت. اشتهر كوتن ميذر Cotton Mather، القس البيوريتاني في نيو - إنجلاند، بكونه متحذلقًا منفِّرًا؛ ولكن هل يوجد ما هو أكثر إثارةً للعاطفة ببساطة من موقفه عندما كانت زوجته على فراش الموت؟

---

(٦٢) A. MOUNIN: Le Curé d'Ars, Vie de M. J. B. M. Vianney, 1864, p. 545, abridged.

«عندما أدركت درجة الاستسلام التي يدعوني إليها الربُّ الآن، عزمت ـ بمساعدته ـ على تمجيده. لذا، قبل ساعتين من موت زوجتي الحبيبة، جثوت على ركبتَي بجانب فراشها، وأخذت في يدي يَدَها العزيزة، الأعز في العالم. وبيدها بين يديَّ، قدَّمتها إلى الربِّ بكل صدقٍ وإخلاصٍ. وباعتباره رمزًا **لاستسلامي** الحقيقي، أخرجت يدها الجميلة برفقٍ من بين يديَّ، ووضعتها على الفراش بعيدًا عني، وعزمت على عدم لمسها مرةً أخرى. كان هذا هو أصعب، وربما أشجع فعل قمت به في حياتي... عندها أخبرتني أنها وقَّعت وختمت على استسلامي. وعلى الرغم من أنها قبل ذلك كانت تنادي عليَّ باستمرار، فإنها لم تنادِ عليَّ بعدها قطُّ»[٦٣].

كان زهد الأب فياني في مجمله نتيجةً لفيضٍ دائم من الحماسة الروحيَّة العالية، توقًا لإثبات نفسه. قامت الكنيسة الرومانيَّة ـ بطريقتها التي لا تُضاهى ـ بجمع كل محفزات الزهد معًا، وقنَّنتها بحيث يصبح بمقدور كل من يرغب في السعي وراء الكمال المسيحي، إيجاد نظام عمليٍّ مُعَدٍّ له في إحدى الكُتيِّبات الإرشاديَّة الجاهزة[٦٤]. إن المفهوم المهيمِن للكنيسة عن الكمال هو بالطبع المفهوم السلبي: تجنُّب الخطيئة. والخطيئة تنبع من الشهوة، وتنبع الشهوة من عواطفنا وإغواءاتنا الجسديَّة، التي يقع على رأسها الغرور والشهوانيَّة الحسيَّة بجميع أشكالها، ومحبَّة الاستثارة الدنيويَّة والتملُّك. لذا يلزم مقاومة كل هذه المصادر للخطيئة؛ والانضباط والتقشُّف هما أكثر الطرق فعاليةً لمواجهتها. ومن ثَمَّ يوجد دومًا في هذه الكُتيِّبات فصولٌ حول إماتة شهوات الجسد. ولكن كلما قُنِّنَ إجراءٌ معيَّن، تتبخَّر روحُه الأرهف؛ فإذا أردنا روح الزهد بكل ثقلها ـ عاطفة الازدراء الذاتي التي تنتقم من الجسد المسكين، اللاعقلانية الإلٰهيَّة للإخلاص وهي تقدم هدية التضحية بكل ما لديها (إحساساتها بالتحديد) إلى المعبود ـ يجب هنا الانتقال إلى السير الذاتيَّة، أو غيرها من الوثائق الفرديَّة.

وفي هذا الصدد، سيزوِّدنا القديس يوحنا الصليب John of the Cross،

---

(٦٣) B. WENDELL: Cotton Mather, New York, no date, p. 198.

(٦٤) يعتبر كتيب اليسوعي السابق ألفونسو رودريكوس RODRIGUEZ [«ممارسة الكمال المسيحي»] أحد أشهر تلك الأعمال، والذي تُرجم إلى جميع اللغات. هناك أيضًا كتيب حديث وملائم، ومكتوب بطريقة جيدة للغاية، هو:

L'Ascétique Chrétienne, by M. J. RIBET, Paris, Poussielgue, nouvelle édition, 1898.

وهو متصوف إسباني ازدهر - أو بالأحرى كان موجودًا؛ لأنه لا يوجد بشأنه ما يوحي بالازدهار - في القرن السادس عشر، بمقطعٍ مناسبٍ لغرضنا:

«بادئ ذي بدء، استثِر في نفسك بعناية إرادةً دائمةً لتقليد يسوع المسيح في كل شيء عن حبٍّ. فإذا ما عُرض على حواسك أي شيء ممتع، لكنه لا يقربك إلى الله، انبذه وابتعد عنه حبًّا في المسيح، الذي لم يمتلك طوال حياته أيَّ رغبة أو شهوة سوى تنفيذ مشيئة أبيه الذي دعاه طعامه ولحمه[٦٥]. فعلى سبيل المثال، إذا كنت تستحسن **سماع** الأشياء التي لا علاقة لها بمجد الله؛ حرِّم على نفسك هذا الاستحسان، وأمِتْ رغبتك في الاستماع. وإذا كنت تستمتع **برؤية** الأشياء التي لا تسمو بأفكارك إلى الله؛ امنع نفسك من هذه المتعة، وأبعد عينيك عنها. وينطبق الأمر نفسه على المحادثات وجميع الأشياء الأخرى. افعل الأمر نفسه، بقدر استطاعتك، مع جميع الحواس، اسْعَ جاهدًا لتحرير نفسك من نيرها.

يكْمُن العلاج الجذريُّ في إماتة العواطف الطبيعيَّة الأربع الكبرى: البهجة، والأمل، والخوف، والحزن. يجب أن تسعى إلى حرمانها من أيِّ إشباعٍ وتركها على حالها في الظلام والفراغ، لو جاز القول. ودع روحك بالتالي تتجه دائمًا:

لا إلى ما هو أسهل، ولكن إلى ما هو أصعب.

لا إلى ما هو ذو المذاق الأفضل، ولكن إلى ما هو ذو المذاق الأسوأ.

لا إلى ما هو أكثر حسنًا، ولكن إلى ما هو منفِّر.

لا إلى ما تجد فيه العزاء، ولكن إلى ما تجد فيه الوَحْشَة.

لا إلى الراحة، ولكن إلى العمل.

لا إلى الرغبة في الأكثر، ولكن إلى الرغبة في الأقل.

لا إلى الطموح في ما هو أعلى وأثمن، ولكن إلى ما هو أدنى وأرخص.

---

(٦٥) انظر يوحنا ٤ : ٣٤. (المترجمان)

لا إلى إرادة شيء، ولكن إلى إرادة لا شيء.

لا إلى السعي وراء الأفضل في كل شيء، ولكن إلى السعي وراء الأسوأ؛ لكي تدخل - حبًا في المسيح - في عوزٍ كامل، وفقر تامٍّ للروح، ونَبْذٍ مطلق لكل شيء في هذا العالم.

اتبع هذه الممارسات بكل ما تملك روحك من قوةٍ وستجد في وقتٍ قصير مسرَّاتٍ عظمى وعزاءاتٍ لا تُوصف.

ازدرِ نفسك، وتمنَّ أن يزدريك الآخرون.

تحدَّث عن عيوبك، وتَمَنَّ أن يفعل الآخرون الشيء نفسَه تجاهك.

ظُنَّ بنفسك السوء، واعتبر أنه من الخير أن يظنه بك الآخرون أيضًا.

للاستمتاع بطعم جميع الأشياء، لا تشتهِ شيئًا.

لمعرفة كل الأشياء، تعلَّمْ ألا تعرف شيئًا.

لامتلاك كل الأشياء، اعزم على ألا تمتلك شيئًا.

لتكون كل شيء، كن راغبًا في أن تكون لا شيئًا.

للوصول إلى حيث لا تشتهي شيئًا، خُضِ التجارب التي لا تشتهيها.

لتتعلَّم ألا تعرف شيئًا، اذهب إلى حيث تجهل.

للوصول إلى عدم امتلاك شيء، اذهب إلى حيث لا تملك شيئًا.

لتكون على ما أنت لست عليه، جرِّب ما أنت لست عليه».

تلعب هذه الآيات الأخيرة على إيقاع دُوَار التناقض الذاتي، وهو أمر يتمتَّع بقيمة كبيرة في التصوُّف. أما الآيات التالية فهي تصوفيَّة تمامًا؛ لأن القديس يوحنا ينتقل فيها من الله إلى مفهوم الكليَّة الميتافيزيقي:

«عندما تتوقف عند شيء واحد، فإنك تمنع ذاتك من الانفتاح على الكليَّة.

لكي تصل إلى الكليَّة، يجب التخلِّي عن كل شيء.

وإذا نجحت في بلوغ منزلة امتلاك الكليَّة، يجب أن تملكها، وأنت لا ترغب في شيء.

في هذا السلب التام، تجد الروح هدوءها وسكنها. مستقرَّة بعمقٍ في مركز عدمها، لا يمكن لشيءٍ مهاجمتها من أسفل؛ وبما أنها لم تعد ترغب في أي شيء، فإن ما يأتي من أعلى لا يمكن أن يحزنها؛ فوحدها رغباتها هي أسباب ويلاتها»[٦٦].

والآن، كمثالٍ أكثر ملموسيةً للعنوانَيْن الرابع والخامس، وفي الحقيقة للعناوين كلها معًا، وللتطرُّف اللاعقلاني في التقشُّف الجسدي الذي قد يصل إليه المريض النفسي؛ سأقتبس من سرديَّة هاينريش زويزه Suso الصادقة عن تعذيبه لذاته. سوف تتذكَّرون أن زويزه كان أحد المتصوفين الألمان في القرن الرابع عشر؛ وتُعَدُّ سيرته الذاتية، المكتوبة بصيغة الغائب [من منظور الشخص الثالث]، وثيقةً دينيَّة كلاسيكيَّة:

«كان مِزاجه في فترة شبابه مشتعلًا بالحياة؛ وعندما بدأ يتجلَّى هذا بوضوح، كان الأمر مفجعًا له؛ وسعى عبر العديد من الوسائل إلى إخضاع جسده. لفترة طويلة، كان يرتدي قميصًا من الخيش ويربط حول جسده سلكًا حديديًّا، إلى أن هرب الدَّمُ من أطرافه، فاضطر إلى خلعه. وطلب سرًّا أن يُصنَع له لباس داخليٌّ؛ وفي هذا اللباس الداخلي ثُبِّتت شرائط من الجلد، ووضع فيها مائة وخمسين مسمارًا نحاسيًّا ومدبَّبًا ومَبْرُودًا ليكون حادًّا، بحيث تكون رؤوسها متجهةً دومًا نحو الجسد. وقد طلب صُنْعَ هذا اللباس ضيقًا للغاية، ووضع تصميمه بحيث يحيط بجسده، ويُرْبَط من الأمام، حتى يلتصق بجسده، وتكون المسامير المدبَّبة مدفوعةً في لحمه؛ وكان اللباس عاليًا لدرجة أنه كان يصل إلى السُّرة. واعتاد ارتداءه في أثناء النوم ليلًا. وفي الصيف، عندما يكون الطقس حارًّا، أو عندما يكون متعبًا جدًّا ومريضًا من رحلاته، أو عندما يشتغل محاضرًا، كان يستلقي في قيوده، وقد أضناه التعب، وعذبته الحشرات أيضًا، ليبكي بصوت عالٍ، ويطلق العنان لاضطرابه، ويظل يتلوَّى ويدور حول نفسه من الألم، كما تفعل الدودة عندما تخترقها إبرةٌ مدبَّبة. وكثيرًا ما بدا له وكأنه يستلقي على مستعمرة نملٍ، من التعذيب الذي تسبِّبه الحشرات؛ لأنه إذا أراد النوم، أو عندما ينام، تنافسوا

---

(٦٦) SAINT JEAN DE LA CROIX, Vie et Œuvres, Paris, 1893, ii. 94, 99, abridged.

مع بعضهم البعض على تعذيبه[٦٧]. في بعض الأحيان، كان يناجي الإلٰه العظيم بملء قلبه: واحسرتاه! أيها الإلٰه الرؤوف، يا له من موت! عندما يُقتل رجلٌ على يد قتلة أو وحوشٍ مفترسة، فإن الأمر ينتهي بسرعة. لكنني أموت هنا، ببطء، تحت الحشرات القاسية. لم تكن ليالي الشتاء طويلة، ولم يكن الصيف حارًّا، للدرجة التي قد تجعله يتوقَّف عن ممارساته؛ بل على العكس، ابتكر شيئًا إضافيًا: حلقتان جلديتان لوضع يديه فيهما، يربطان على جانبي عنقه، وتحكم الأربطة بشدَّة لدرجة أنه لو كانت زنزانته مشتعلةً، لن يكونَ بمقدوره مساعدة نفسه. واستمرَّ على هذا الوضع حتى أصبحت يداه وذراعاه ترتعش من الإجهاد، ثم ابتكر شيئًا آخر: قفازان جلديان، ثم طلب من الحداد تثبيت مسامير نحاسيَّة صغيرة مدبَّبة بشكل حادٍّ فيهما، وكان يرتديهما في الليل، حتى إذا حاول خلع لباس الخيش، أو إعفاء نفسه من قضم الحشرات الدنيئة، تلتصق المسامير في جسده. وإذا سعى إلى مساعدة نفسه بيديه وهو نائم، تنغرس المسامير الصغيرة الحادَّة في صدره، ويمزق جسده، حتى يتقرح لحمه. وعندما تلتئم جروحه بعد عدَّة أسابيع، يمزق جسده مرةً أخرى ويصاب بجروحٍ جديدة.

«استمرت هذه الممارسات لمدَّة ستة عشر عامًا. في نهاية تلك الفترة، عندما فتر دمه، وانطفأت نار طبعِه، تجلَّى له رسول من السماء في رؤية يوم الأحد في عيد الخمسين، وأخبره أن الله لم يطلب منه فعل ذلك. عندها أوقف هذه الممارسات، وألقى كل هذه الأشياء في نهرٍ جارٍ».

ثم يروي زويزه كيف أنه ـ ولمحاكاة مآسي ربِّه المصلوب ـ صنع لنفسه صليبًا مُزَوَّدًا بثلاثين إبرةً ومسمارًا حديديًّا بارزًا. وحمله على ظهره العاري بين كتفيه ليلًا ونهارًا. «في المرة الأولى التي وضع فيها هذا الصليب على ظهره، ارتعدت بنيته الضعيفة رعبًا، وقَوَّضَ حِدَّة المسامير قليلًا بحجرٍ. لكن

---

(٦٧) كانت «الحشرات»، أي القمل، رمزًا أساسيًّا من رموز القداسة في العصور الوسطى. ولقد قرأنا شهادة فرنسيس الأسيزي أنه «في كثير من الأحيان، كان رفيق القديس يترك إلى نار التدفئة مهمَّة تنظيفه وتطهيره، وهو يفعل ذلك ـ كما قال ـ لأن الأب الملائكي نفسه لم يكن عدوًّا للقمل، بل حمله على عاتقه le portava adosso، وكان يعتقد بأنه من الشرف والمجد ارتداء هذه اللآلئ السماويَّة بطريقة اعتياديَّة». اقتباس من:

P. SABATIER: Speculum Perfectionis, etc., Paris, 1898, p. 231, note.

سرعان ما تاب من هذا الجُبْنِ غير الرجولي، وجعلها حادَّةً مرةً أخرى بمِبْرَد، وأعاد وضع الصليب على عاتقه. أدمى الصليب ظهره وأحرقه. وكلما جلس أو وقف، بدا الأمر وكأنه يرتدي جلدَ قنفذ. وإذا لمسه أحدٌ على حين غرَّة، أو دفع ثيابه بأي طريقة، يتمزَّق جلده».

ثم يروي بعد ذلك كيف كَفَّرَ عن خطاياه بالطَّرْقِ على هذا الصليب وإقحام المسامير عميقًا في لحمه، وبالتالي بجلد نفسه كذلك ـ إنها قصَّة مُرِيعة ـ ويتابع قائلًا: «في هذه الفترة نفسها، اشترى الخادم بابًا قديمًا مُهمَلًا، وكان يستلقي عليه ليلًا من دون أية أغطية قد تشعره بالراحة، إلا أنه كان يخلع حذاءه ويحيط نفسه بعباءةٍ سميكة. وبهذا يكون ضمن لنفسه فراشًا في منتهى البؤس؛ بأعواد البازلاء الصلبة ذات الحَدَبات الموضوعة تحت رأسه، وبالصليب ذي المسامير الحادَّة المغروسة في ظهره، وبأذرعه المقيَّدة بإحكامٍ، وبلباسه الداخلي المصنوع من الخيش حول عَوْرَته، وأيضًا بالعباءة الثقيلة وبالباب الصلب. وهكذا كان يستلقي في بؤس، خائفًا من التحرك، تمامًا مثل جذع شجرة، تتصاعد منه العديد من الآهات إلى السماء.

في الشتاء عانى كثيرًا من الصقيع. كان إذا بسط قدميه، امتدتا عاريتين على الأرض وتجمَّدتا، وإذا ضمَّهما مقبوضتين، يشتعل الدَّمُ في ساقيه، ويسبِّب له ألمًا عظيمًا. كانت قدماه مليئتين بالقروح، ورجلاه مصابتين بالاستسْقاء، وركبتاه نازفتين ومحترقتين، وعورته مغطاةً بالندوب من أثر الخيش، وجسده هزيلًا، وفمه شديد الجفاف والظمأ، ويداه ترتعشان من الضعف. ووسط كل هذه العذابات، أمضى أيامه ولياليه؛ وتحمَّلها كلها من عظمة المحبَّة التي يحملها في قلبه تجاه الحكمة الإلٰهيَّة الأبديَّة، ربنا يسوع المسيح، الذي سعى زويزه إلى محاكاة آلامه المبرحة. وبعد فترة تخلَّى عن كفارة النوم على الباب، وعوضًا عن ذلك أقام في زنزانة صغيرة جدًّا، واستخدم المَصْطَبَة كفراشٍ، رغم أنها كانت ضيقةً وقصيرةً لدرجة أنه لم يستطع بَسْطَ جسده عليها. في هذا الجُحْر، أو على الباب، كان يجلس ليلًا في قيوده الاعتياديَّة، لمدَّة ثماني سنواتٍ تقريبًا. كان من عاداته أيضًا، خلال فترة الخمسة وعشرين عامًا، إذا كان يقيم في الدير، ألَّا يذهب بعد صلاة الليل في فصل الشتاء إلى أي غرفة دافئة، أو إلى مِدفأة الدير لتدفئة نفسه، مهما كانت برودة الليلة، ما لم يكن مضطرًا للقيام بذلك لأسبابٍ أخرى.

طوال هذه السنوات لم يسبق له أن اغتسل بماءٍ أو في حمام بخار؛ وقد فعل كل هذا بهدف إماتة جسده الساعي للراحة. وقد تعمَّد خلال تلك الفترة الطويلة البقاء فقيرًا مدقعًا، حيث لم يكن يتلقَّى أو يمس قرشًا، سواء بإذن أو من دون إذن. لقد سعى لفترة طويلة إلى إحراز درجة عالية من الطهارة، لدرجة أنه لم يكن يلمس أو يحكّ أي جزء من جسده، سوى يديه وقدميه»[٦٨].

سأعفيكم من سماع سرديَّة زويزه المسكين مع تعذيب نفسه بالعطش. ومن اللطيف أن نعلم أنه بعد عامه الأربعين، أظهر له الله - عبر سلسلة من الرؤى - أنه كسر إرادة الإنسان الطبيعي الذي بداخله بما يكفي، وبالتالي عليه أن التوقُّف عن هذه الممارسات. إن حالته مَرَضِيَّةٌ بشكلٍ واضح، لكن لا يبدو أنه قد حَظِيَ بالمخفِّف الذي تمتَّع به بعض الزهاد: الحساسية القادرة فعليًا على تحويل العذاب إلى نوع منحرف من المتعة. إذ نقرأ - على سبيل المثال - عن مؤسَّسة أخويَّة القلب المقدس[٦٩] Sacred Heart order:

«كان حبُّها للألم والمعاناة لا ينتهي... ولقد قالت إنه يمكنها العيش بفرحٍ إلى يوم القيامة، بشرط أن يكون لديها دومًا ما تتألَّم منه في سبيل الله؛ لكنْ أن تعيش يومًا واحدًا من دون معاناة، فهذا ما لا تطيقه. وقالت أيضًا إن حُمَّتين قد افترستاها ولا تبرحان عنها: حمَّى الرغبة في تناول العشاء الرباني، والأخرى حمَّى الرغبة في المعاناة، والذُّل، والهلاك. وكانت تقول باستمرار في رسائلها: (وحده الألم هو ما يجعل حياتي تُطاق)»[٧٠].

كفانا حديثًا عن الظواهر التي يولدها دافع الزهد عند البعض. في الشخصيَّة المكرسة إكليريكيًا، تتبيَّن لنا ثلاثة فروعٍ ثانويَّة لإماتة الجسد بوصفها طرقًا لا غنى عنها نحو الكمال. أقصد العفَّة، والطاعة، والفقر،

---

(٦٨) The Life of the Blessed HENRY SUSO, by Himself, translated by T. F. KNOX, London, 1865, pp. 56 - 80, abridged.

(٦٩) هي أخوية كاثوليكية تم تأسيسها في فرنسا على يد القديسة مادلين صوفي بارات Madeleine Sophie Barat عام ١٨٠٠، بهدف توفير التعليم للفتيات، قبل أن يصدق عليها البابا ليون الثاني عشر عام ١٨٢٦، لتنتشر بعدها في جميع أنحاء العالم. (المترجمان)

(٧٠) BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, pp. 265, 171.

قارن أيضا مع الصفحات ٥٤٤، ٥٤٥.

وهي الأشياء الثلاثة التي يتعهَّد الراهب بالالتزام بها؛ وسأدلي في ما يلي ببعض التعليقات على عنواني الطاعة والفقر.

أولًا: عن الطاعة. تُفتَتح الحياة العلمانيَّة في القرن العشرين بتحقير هذه الفضيلة. فعلى العكس، يبدو واجب الفرد في تحديد سلوكه الشخصي، ومن ثمَّ مكاسبه أو معاناته، باعتبارها عواقبَ لهذا السلوك، أحد أفضل أفكارنا الاجتماعيَّة البروتستانتيَّة المعاصرة تأصلًا. لدرجة أنه يَصعُب علينا فهم - ولو بشكل خياليٍّ حتى - كيف يمكن لمن يمتلكون حياةً جُوَّانيَّة خاصَّة التفكير في إخضاع إرادتهم لإرادة مخلوقاتٍ متناهية أخرى بأي شكلٍ من الأشكال. وأعترف أن هذه الطاعة تبدو لي لغزًا غامضًا. ومع ذلك، من الواضح أنها تتوافق مع حاجة جُوَّانيَّة عميقة لدى العديد من الأشخاص، ويلزم علينا بذل قصارى جهدنا حتى يتسنَّى لنا فهمها.

على أدنى مستوى ممكن، يرى المرء كيف أن نفعيَّة الطاعة داخل منظمة إكليريكية راسخة قد أدت إلى اعتبارها جديرةً بالتقدير. ثم تُظهر التجربة أن هناك أوقاتًا في حياة كل فردٍ عندما يكون من الأفضل له فيها اتباع رأي الآخرين عوضًا عن رأيه. فعدم القدرة على اتخاذ القرار هو أحد أكثر أعراض الإجهاد النفسي والعصبي شيوعًا؛ إن الأصدقاء الذين يرون مشاكلنا من منظورٍ أوسع، يرونها بشكلٍ أكثر حكمةً منَّا؛ لذلك كثيرًا ما تكون استشارة الطبيب، أو الشريك، أو الزوجة والعمل بمشورتهم من الفضائل الممتازة. ولكن، إذا تركنا هذه المستويات العملية الأدنى، نجد في طبيعة بعض الاستثارات الروحيَّة التي كنَّا ندرسها أسبابًا جيدةً لتمجيد الطاعة وتبجيلها؛ فقد تنبع الطاعة من الظاهرة الدينيَّة العامَّة المتمثِّلة في اللين الجُوَّاني والاستسلام الذاتي واعتماد المرء على القوى العُليا. وبقدر الشعور بالحفظ الذي توفره هذه المواقف في ذاتها، وبصرف النظر عن المنفعة المكتسَبة منها، تصبح ممجدةً باحترام؛ وفي طاعة من ندرك جيدًا أنه قد يخطئ، قد نشعر - على الرغم من ذلك - بنفس ما نشعر به عندما نتخلَّى عن إرادتنا لصالح إرادة الحكمة اللا - نهائيَّة. وأضف إلى ذلك القنوط من الذات وعاطفة صلب الذات، وستصبح الطاعة تضحيةً زهديَّةً، مقبولة تمامًا بغضِّ النظر عن أي استخداماتٍ عمليَّة معقولة لها.

لقد صوَّر الكتَّاب الكاثوليك الطاعة - في المقام الأول - على أنها

تضحيةٌ، نمط من أنماط «إماتة الجسد»، «تضحية يقدِّمها الإنسان إلى الله، فيها يكون هو الكاهن والأضحية في الوقت نفسه. فبالفقر يضحِّي بممتلكاته الخارجيَّة، وبالعفَّة يضحِّي بجسده، وبالطاعة يتمِّم التضحية؛ إذ يقدِّم لله كلَّ ما تبقَّى في حوزته، أعز ما يملك: عقله وإرادته. وبهذا تكتمل التضحية وتشمل كل شيء، تصير محرقةً حقيقيةً؛ لأنه حينها تُسْتهلك الأضحية [الإنسان] بأكملها في سبيل مجد الله»[(٧١)]. ووفقًا لذلك، في النظام الانضباطي الكاثوليكي، نحن نطيع الرؤساء الإكليريكيين ليس باعتبارهم مجرَّد بشر عاديين، وإنما باعتبارهم ممثلين للمسيح. وبالتالي، فإن طاعتهم بنيَّة طاعة الإله فيهم تجعل هذه الطاعة أمرًا سهلًا ومفهومًا. لكن عندما يحشد علماء اللاهوت النصوصيون كلَّ حُجَجهم التي تسوغ الطاعة، فإن هذا المزيج يبدو غريبًا نوعًا ما على آذاننا.

يقول أحد كبار اليسوعيين: «إن أحد أعظم عزاءات حياة الرَهْبَنَة، هو أنك بالطاعة تضمن أنك لن ترتكب أية أخطاء. قد يخطئ الرؤساء الإكليريكيون في توجيهك نحو القيام بهذا الأمر أو ذاك، لكنك ستكون واثقًا من عدم ارتكابك أي أخطاء، فطالما كنت مطيعًا فإنك مُبرأ تمامًا؛ لأن الربَّ لن يسألك عن شيءٍ سوى ما إذا كنت قد نفذت الأوامر التي تلقيتها كما ينبغي أم لا، وإذا ما كان بمقدورك تأكيد ذلك فسُيعفى عنك بالكليَّة. لكن لن تُطرح عليك أسئلة مثل عمَّا إذا كانت الأمور التي قمت بها مناسبة، أو عمَّا إذا كان من الأفضل القيام بشيء آخر، وإنما ستُطرح على رئيسك. ففي اللحظة التي فعلت فيها ما فعلته وأنت مطيع، ينقل الربُّ هذه الفعلة من صحيفة حسابك، ويضعها في صحيفة رئيسك. حتى إن القديس جيروم[(٧٢)] Saint Jerome، في سياق الاحتفاء بمزايا الطاعة، صاح قائلًا: (آهٍ، الحرية السياديَّة! آهٍ، الأمن المقدَّس والمبارك الذي يصبح به المرء شبه مَعْصُوم من الخطأ!).

---

(٧١) LEJEUNE: Introduction a la Vie Mystique, 1899, p. 277.

يرجع استخدام التشبيه بالمحرقة (holocaust) إلى زمن القديس إغناطيوس دي لويولا، إن لم يكن قبل ذلك.

(٧٢) القديس جيروم (٣٤٧ _ ٤٢٠): أحد آباء الكنيسة العظام، يُعرف كمترجم للكتاب المقدَّس من اليونانية والعبرية إلى اللاتينية، وهي النسخة التي تُعرف باسم الفولغاتا Vulgata. كان أيضًا مدافعًا لاهوتيًّا، وشارحًا للكتاب المقدَّس، ومؤرخًا لأحداث الكنيسة وحياة القديسين. (المترجمان)

يتبنَّى القديس يوحنا السلمي[٧٣] John Climachus الموقف نفسه عندما يعتبر الطاعة عُذْرًا للمرء أمام الربِّ. وفي الحقيقة، عندما يسألك الربُّ لماذا فعلت هذا أو ذاك، وتجيب: لأن رؤسائي أمروني بذلك، لن يطلب منك الربُّ أيَّ عذر آخر. فتمامًا مثل مسافر على سفينة جيدة مع ملَّاح جيد، لا يقلق نفسه بأي شيء، بل قد يذهب للنوم في سلام؛ لأن الملَّاح يسيطر على كل شيء، ويرعاه؛ هكذا هو الشخص المتدين الذي يعيش تحت نير الطاعة يذهب إلى الجنَّة كما لو كان نائمًا، إذ إنه يعتمد بالكلية على سلوك رؤسائه، الذين هم ملَّاحو سفينته، ورعاته الدائمون. والحقيقة، أنه ليس بالأمر الهيِّن أن نتمكَّن من عبور بحر الحياة العاصف على عاتق شخصٍ آخر وبين ذراعيه، لكن هذه هي النعمة التي يمنحها الربُّ لأولئك الذين يعيشون تحت نير الطاعة. إذ يحمل رؤسائهم عنهم أوزارهم كاملةً... قال أحد اللاهوتيين إنه يفضِّل قضاء حياته في جمع القشِّ طاعةً لأمرٍ بذلك، على الانشغال بأسمى الأعمال الخيريَّة إذا كانت نتيجة اختياره الذاتي المسؤول؛ لأن المرء يكون واثقًا من اتباعه لإرادة الربِّ في كل أفعاله الناتجة عن الطاعة، لكنه لن يثق أبدًا بالدرجة نفسها في أي شيء قد يفعله بناء على إرادته الخاصَّة»[٧٤].

ينبغي على المرء قراءة الرسائل التي يوصي فيها إغناطيوس دي لويولا بالطاعة باعتبارها عمودًا فقريًّا لنظامه، إذا أراد المرء إدراك الروح الكاملة لطائفته [اليسوعية][٧٥]. إنها أطول من أن تُقتبس هنا؛ لكنْ هناك مقولتان، نقلهما عنه صحابته، تعبِّران عن معتقده بوضوحٍ شديد؛ وعلى الرغم من أنه استشهد بهما كثيرًا، فإنني سأطلب منكم الإذن بنقلهما مرةً أخرى:

ينقل أحد كتَّاب سيرته المبكِّرين أنه قال: «لقد توجَّب عليَّ، منذ لحظة دخولي في الدين، أن أضع نفسي بالكامل بين يدي الرب، وبين يدي الذي ينوب عنه بتفويضه. يجب أن أرغب في أن يلزمني رئيسي الأعلى بالتخلِّي

(٧٣) القديس يوحنا السلمي: عاش ما بين القرنين السادس والسابع الميلاديين في دير سانت كاثرين بسيناء. من أشهر أعماله كتاب «سلم الفضائل» Scala Paradisi، الذي يصف كيفية صعود الروح والجسد إلى الله من خلال اكتساب فضائل الزهد. نظم كتابه بحيث يكون كل فصل «درجة» من درجات السلم، الذي يبلغ مجموع درجاته ثلاثين درجةً، فتتعامل كل درجة مع موضوع منفصل. (المترجمان)

(٧٤) ALFONSO RODRIGUEZ, S. J.K Pratique de la Perfection Chrétienne, Part iii., Treatise v., ch. x.

(٧٥) Letters li. and cxx. of the collection trandated into French by BOUIX, Paris, 1870.

عن رأيي الخاص، وبقهر عقلي. يجب ألَّا أميِّز بين رئيسٍ وآخر... وأن أعترف بهم جميعًا متساوين أمام الربِّ الذي يملؤون مكانه. لأنه إذا ميَّزتُ بينهم، أضعفتُ روح الطاعة لديَّ. يجب أن أصبح شمعًا لَيِّنًا بين يدَي رئيسي، مجرَّد شيء يشكِّله كيفما شاء، سواء للكتابة أو لتلقِّي الرسائل، للتحدُّث أو عدم التحدُّث مع ذلك الشخص، أو من شابهه؛ ويجب أن أضع كلَّ همتي في تنفيذ أوامره بمنتهى الدقَّة والحماس. يجب أن أعتبر نفسي جثةً لا تملك ذكاءً أو إرادةً؛ فأكون مجرَّد شيء ماديٍّ يسمح بأن يوضَع في أي مكانٍ يرضى عنه أيُّ شخصٍ من دون أية مقاومة؛ مثل عصا في يد رجل عجوز، يستخدمها وَفْقَ احتياجاته ويضعها في المكان الذي يراه مناسبًا. لذلك يجب أن أكون تحت طوعِ النظام، لأخدمه بالطريقة التي يراها أكثر إفادةً.

يجب ألَّا أطلبَ من رئيسي إرسالي إلى مكانٍ معيَّن، لتوظيفي في مهمَّة معيَّنة... يجب ألَّا أعتقد أن أيَّ شيء يخصني شخصيًّا؛ وفيما يتعلَّق بالأشياء التي أستخدمها، يجب أن أكون مثل التمثال الذي يسمح بأن يُجَرَّد من كل شيء ولا يبدي اعتراضًا عبر أية مقاومة على الإطلاق»[(٧٦)].

ينقل رودريكوس مقولة لويولا الأخرى في الفصل نفسه الذي اقتبست منه منذ عدَّة لحظات. إذ يقول عند حديثه عن سلطة البابا:

«قال القديس إغناطيوس لأتباعه: إن البابا لو أمره بالإبحارِ في أول قارب شراعيٍّ يجده في ميناء أوستيا Ostia، بالقرب من روما، وتَرْكِ نفسه فريسةً للبحر، من دون صاري، ومن دون أشرعة، ومن دون مجاذيف أو دفَّة أو أي من الأشياء المطلوبة للملاحة أو الإعاشة؛ فلن يطيع الأمر بلهفة وفقط، وإنما من دون أيِّ قلقٍ أو نفور؛ بل حتى برضا جُوَّانيٍّ كبير»[(٧٧)].

وإليكم مثالًا واحدًا ملموسًا على مقدار الغلو الذي مورِسَت به هذه الفضيلة، وسأنتقل بعده إلى الفضيلة التالية:

---

(٧٦) BARTOLI - MICHEL, ii. 13.

(٧٧) RODRIGUEZ: Op. cit., Part iii., Treatise v., ch. vi.

«لقد أفاض أسقف لانجر[٧٨] M. de Langres على الأخت ماري كلير Marie Claire [من دير بور رويال] بالقداسة والامتياز. فذات يوم، بعد فترة وجيزة من مجيئه إلى الدير، قال لها بعد أن رأى ارتباطها الشديد بالأمّ أنجليك[٧٩] Mother Angélique، إنه ربما يكون من الأفضل ألا تتحدَّث إليها مرةً أخرى. اعتبرت ماري كلير ـ التوَّاقة للطاعة ـ هذه الكلمة المتهورة وحيًا من الرب؛ ومنذ ذلك اليوم، ولعدَّة سنواتٍ تالية، لم تتحدَّث إلى أختها قَطُّ»[٨٠].

الآن سيكون موضوعنا التالي هو الفقر، الذي اعتُبِرَ زينة الحياة القُدسيَّة في جميع الأزمنة وفي كل المذاهب. وبما أن غريزة التملُّك غريزةٌ أساسيَّة في طبيعة الإنسان، يكون الفقر بمثابة مثال إضافي على تناقُض الزهد. ولكن لا يبدو هذا الأمر تناقُضًا على الإطلاق، بل يبدو معقولًا تمامًا إذا تذكَّر المرء كيف يمكن للاستثارات [الروحيَّة] الأعلى كبح جماح الأطماع [الجسديَّة] الأدنى. وبما أنني قد نقلت للتو اقتباسًا من حديث اليسوعي رودريكوس عن موضوع الطاعة، فسأنقل نقاشنا عن الفقر إلى الإطار الواقعي الملموس مباشرةً، وسأقرأ لكم صفحةً من الفصل الذي يتحدَّث فيه عن فضيلة الفقر. ولعلكم تتذكَّرون أنه يكتب تعاليمَ للرهبان المنتمين لنظامه الانضباطي الخاص، وأنه يؤسِّسها كلها على الآية التي تقول «طوبى للفقراء بالروح»[٨١].

يقول: «إذا كان أحدكم يريد معرفة ما إذا كان حقًّا فقيرًا على مستوى الروح، فليفكِّر في ما إذا كان يحب العواقب والآثار المعتادة للفقر، مثل: الجوع، والعطش، والبرد، والتعب، والتجرُّد من جميع وسائل الراحة. ولينظر إذا ما كان سيبتهج بارتداء ثوبٍ رَثٍّ مليء بالرُّقع. ولينظر إذا ما كان سيبتهج إذا ما نقصت وجبته من صنفٍ معيَّن، لم يُقدَّم له في أثناء تقديم

---

(٧٨) سيباستيان زامًا Sebastien Zamet (١٥٨٨ ـ ١٦٥٥): أسقف كاثوليكي فرنسي وأحد القادة الروحيين لدير بور رويال. (المترجمان)

(٧٩) ماري أنجليك أرنولد Marie Angélique Arnauld (١٥٩١ ـ ١٦٦١): رئيسة دير بور رويال، الذي أصبح في عهدها مركزًا للحركة الينسينية. (المترجمان)

(٨٠) SAINTE - BEUVE: Histoire de Port Royal, i. 346.

(٨١) متَّى ٥: ٣. (المترجمان)

الطعام، إذا ما كان ما يتلقّاه من طعامٍ منفِّرًا له، إذا ما كانت صومعته مهدَّمةً. إذا لم تبهجك هذه الأشياء، وإذاً كنت تتجنَّبها عوضًا عن أن تحبَّها؛ فهذا دليل على عدم تحقيقك كمال الفقر بالروح». ثم يواصل رودريكوس وصف ممارسة الفقر بمزيدٍ من التفصيل: «النقطة الأولى هي التي يعرضها القديس إغناطيوس في تعاليمه، عندما يقول: (يجب ألا يستخدم أحدٌ أيَّ شيءٍ كما لو كان ملكه الخاص)، ويقول أيضًا: (يجب على الشخص المتدين - فيما يتعلَّق بكل الأشياء التي يستخدمها - أن يكون مثل التمثال الذي قد يُغَطَّى بالثياب؛ ولكن عندما تُنْزَع عنه، لا يشعر بالحزن جراء ذلك ولا يقاومه. وهكذا يجب أن يكون شعورك تجاه ملابسك، وكتبك، وصومعتك، وأي شيء آخر تستخدمه؛ إذا أُمِرْتَ بتركها، أو بمُبَادَلتها بأخرى، فلا تحزن وكأنك تمثالٌ نُزِعت الثيابُ عنه. وهكذا لن تستخدمها كما لو كانت ملكك الخاص. ولكن إذا لم تتشبَّه بالتمثال وشعرت بالكُره تجاه تركك لزنزانتك، أو تجاه تنازُلك عن ملكيَّة هذا الشيء أو ذاك، أو تجاه مبادلته بشيء آخر؛ فهذا يدلُّ على أنك ترى هذه الأشياء كما لو كانت ملكك الخاص).

وهذا هو السبب في رغبة مؤسِّس نظامنا المقدَّس في أن يمتحن الرؤساء رهبانهم بطريقةٍ مشابهة نوعًا ما للطريقة التي امتحن بها الربُّ النبيَّ إبراهيم، وأن يضعوا فقرهم وطاعتهم على محكِّ الاختبار، وهكذا يمكنهم التعرُّف إلى درجة فضيلة أؤلئك الرهبان، ونَيْل فرصة الارتقاء نحو الكمال... إجبار الشخص على الخروج من غرفته إذا وجدها مريحةً وتعلَّق بها، وحرمان آخر من كتابٍ يحبه، أو إلزام ثالث بمبادلة ثيابه بثيابٍ أسوأ. وإلا سينتهي الأمر بنا إلى حيازة أنواعٍ من الممتلكات في كل هذه الأشياء المتعدِّدة، وشيئًا فشيئًا ينهار جدار الفقر المحيط بنا، والذي يمثِّل خطَّ دفاعنا الأساسي. هكذا عامل آباء الصحراء القدامى رفاقهم في كثيرٍ من الأحيان... أراد القديس دوسيثاوس Saint Dositheus، الذي كان مُمَرِّضًا، سكينًا معينًا، فطلبه من القديس دوروثاوس الغزاوي Saint Dorotheus، ليس بهدف الاستعمال الخاص، ولكن لاستخدامه في المستشفى الذي كان مسؤولًا عنه. عندها أجابه القديس دوروثاوس: (ها! دوسيثاوس، إذن سيسرك هذا السكين كثيرًا! هل ستكون عبد السكين أو عبد يسوع المسيح؟ ألَا تشعر بالعار من رغبتك

في أن يكون هذا السكين سيدك؟ لن أسمح لك بلمسه). كان لهذا العتاب والرفض تأثيرٌ في التلميذ القديس لدرجة أنه منذ ذلك الوقت لم يلمس سكينًا قَطُّ».

يواصل الأب رودريكوس قائلًا: «لذلك، لا بدَّ ألا يزيد أثاث غرفنا عن السرير، والطاولة، والمقعد، والشمعدان، الأشياء الضرورية فقط، ولا شيء أكثر من ذلك. ولا يجوز بالنسبة إلينا أن تكون صومعتنا مزخرفةً بصورٍ أو أي شيء آخر؛ لا كراسي بذراعين، أو سجاد، أو ستائر، أو أي نوعٍ أنيقٍ من الخزائن أو المكاتب. كما أنه لا يجوز لنا الاحتفاظ بأي شيء للأكل، سواء لأنفسنا أو لأولئك الذين قد يأتون لزيارتنا. يجب أن نطلب الإذنَ للذهاب إلى غرفة الطعام حتى للحصول على كوبٍ من الماء؛ وأخيرًا، يجب ألا نحتفظ بكتابٍ يمكن أن نكتب فيه سطرًا، أو يمكن أن نأخذه معنا عند رحيلنا. وبالتالي، لا يستطيع أحد إنكار أننا في حالة فقرٍ مدقعٍ. لكن هذا الفقر هو في الوقت نفسه راحة هائلة وكمال عظيم؛ لأنه في حالة السماح لشخصٍ متدينٍ بامتلاك أشياء غير ضرورية، فإنها حتمًا سوف تشغل ذهنَه بشكل كبير، سواء بكيفية الحصول عليها، أو الحفاظ عليها، أو زيادتها؛ هكذا يصبح عدم السماح لنا بامتلاكها على الإطلاق علاجًا لكل هذه المتاعب. ومن بين العديد من الأسباب الجيدة المختلفة التي تمنع الجماعة من إدخال أهل الدنيا إلى صوامعنا، فإن السبب الرئيس هو حتى يكون من السهل الحفاظ علينا في حالة الفقر. فرغم كل شيء، نحن بشر، وإذا كان من المسموح لنا أن نستقبل أشخاصًا من العالم الخارجي في غرفنا، فلن نمتلك القوة للبقاء ضمن الحدود المقرَّرة؛ ولكن على الأقل سنرغب في تزيين غرفنا ببعض الكتب لإعطاء الزائرين فكرةً أفضل عن تحصيلنا العلمي»[٨٢].

بما أن الفقراء الهنود[٨٣] Fakirs، والرهبان البوذيين، والدراويش

(٨٢) RODRIGUEZ: Op. cit., Part iii., Treatise iii., chaps. vi., vii.

(٨٣) في الاستخدام الصوفي، تشير كلمة «فقير» إلى افتقار الإنسان إلى الله روحيًا، الذي هو وحده مكتفٍ بذاته. وعلى الرغم من الأصل الإسلامي لهذه الكلمة، فقد استُعمل هذا المصطلح في الهند ليشير إلى متصوفة الهندوس sådhus أيضًا، وهم الزهاد المتصوفة المتجولون، الذين تخلوا عن الحياة الدنيوية، واتبعوا مسارًا للانضباط الروحي الصارم. فغالبًا ما يرتدون ثيابًا بسيطة ترمز إلى فقرهم =

المحمَّديين [المسلمين]، يشتركون مع اليسوعيين والفرنسيسكان في تعظيم الفقر باعتباره الحالةَ الفرديَّة الأسمى، فإن الأمر يستحقُّ البحث في الأُسس الروحيَّة لمثل هذا الرأي الذي يبدو منافيًا للطبيعة البشريَّة. وبداية من تلك الأُسس الأشد قربًا من الطبيعة البشرية العامَّة.

إن التعارض بين أولئك الذين **يملكون** وأولئك الذين **يكونون** هو شيء من قديم الأزل. على الرغم من أن الشخص النبيل ـ بالمعنى القديم للكلمة أي كريم الأصل والنسب ـ غالبًا ما كان في الواقع مفترسًا باستمتاع للأراضي والخيرات؛ ولكنه لم يكن يعرِّف جوهره أبدًا بهذه الممتلكات، وإنما بالتفوُّق الشخصي، والشجاعة، والكرم، والكبرياء والتي هي سمات يفترض أنها مكتسَبةٌ بالولادة بسبب نُبْلِ الأصل. وهو يحمد الربَّ لأنه لا يملك بعض أنماط التفكير المساوِمة التي لا تليق به على الإطلاق، وإذا أفقرته تقلُّبات الحياة ونوائب الدهر بسبب عدم امتلاكه لهذه الأنماط الفكريَّة، فسيكون مبتهجًا باعتقاده أنه مع بَسَالته المطلقة سيكون أكثر حريةً لتحقيق خلاصه. «حسنًا يا أخي؛ لو كنت أملك شيئًا»، يقول الراهب، فارس الهيكل، في مسرحية «ناثان الحكيم Nathan the Wise» للكاتب الألماني ليسينغ Lessing، «لكنني بحق الإلٰه لا أملك شيئًا!». لقد تجسَّد هذا المِثال الأعلى للشخص الكريم الأصل الذي لا يملك شيئًا في تنظيم الفرسان المتجولين وفرسان الهيكل(٨٤)؛ والذي رغم فساده المخيف، لا يزال مثاله ـ

= وزهدهم وتخلِّيهم عن ممتلكاتهم الدنيوية، كما يداومون على ممارسة اليوجا والتأمُّل في براهمان ليصلوا إلى مرحلة التحرُّر الهندوسي. ويُنظر عادةً إلى الفقير باعتباره قديسًا يمتلك قوى خارقة؛ مثل القدرة على السير على النار والجمر المشتعل، أو النوم على سرير من المسامير، أو غيرها من الأعمال غير الاعتيادية. (المترجمان)

(٨٤) كان هذا التنظيم يُعرف باسم «الجنود الفقراء للمسيح وهيكل سليمان»، وكانت مهمَّة فرسانه الأوليَّة حماية الحجاج إلى القدس بعد استيلاء الحملة الصليبية الأولى عليها. وكانوا يعيشون على التبرُّعات فقط، قبل أن تتراكم ثروات التنظيم خلال الحروب الصليبية، التي شارك فيها عسكريًا، من التبرعات الضخمة والتعاملات المالية في أوروبا وخارجها، رغم قَسَم فرسانه بالحفاظ على فقرهم، فقد حفظوا أموال النبلاء الذاهبين للحروب الصليبية واستثمروها، كَما أعطوا الحجاج وقت السلم صكوكًا لاستعمالها ماليًا في الأراضي المقدَّسة مقابل حفظ أموالهم في أوروبا واستثمارها أيضًا، وامتلكوا أراضي شاسعة، وعملوا في الزراعة والصناعة والتجارة، وشيدوا الكنائس والقلاع والحصون، ليصبح التنظيم في الأخير أكثر التنظيمات ثراءً ونفوذًا في العصور الوسطى عبر شبكته البالغة القوة والاتساع، والتي شملت العالم المسيحي بأكمله. (المترجمان)

كما كان دومًا ـ يهيمن عاطفيًا ـ إن لم يكن عمليًا ـ على النظرة العسكرية والأرستقراطية للحياة. نمجِّد الجندي باعتباره رجلًا بلا ممتلكاتٍ. فهو لا يملك شيئًا سوى حياته المجرَّدة، وهو على استعدادٍ دائمٍ لتجربة حظِّه حيالها في أي لحظةٍ عندما تأمره القضية بذلك، إنه ممثِّل الحِّرية التي لا يعوقها شيء في الاتجاهات المثالية. إن العامل الذي يدفع الثمن من ذاته يومًا بعد يومٍ ليكسب فقط قوتَ يومه، من دون امتلاك أي حقوق قد يستفيد منها في المستقبل، يجسِّد الكثير من هذا المثال الأعلى للتجرُّد من الممتلكات. مثل الهمجي، الذي يعد فراشه أينما استطاعت ذراعه اليمنى أن تسنده؛ فمن وجهة نظره البسيطة والحركية، يبدو صاحب الأملاك مدفونًا ومخنوقًا تحت القيود والعوامل الخارجيَّة الدونيَّة، «يخوض في القش والقاذورات إلى ركبتيه». إن استحقاقات **الممتلكات** تفسد الرجولة، وترهن الروح، وتعرقل ارتقاءنا نحو السماء.

يقول القسُّ الإنجليزي جورج وايتفيلد: «يبدو أن كل ما ألقاه يقول لي: (اذهب وبشِّر بالإنجيل؛ كُنْ حاجًّا على وجه الأرض؛ لا تكن لك شيعة ولا تأوي إلى سكنٍ معيَّن). فيرد قلبي: (ربي يسوع، ساعدني على أن أحقِّق مشيئتك أو أعاني من عقوبتك. فعندما تراني في خطر اتخاذِ عُشٍّ ـ بشفقة، بشفقة عطوفة ـ ضع **شوكةً** فيه لتمنعني عنه)»[٨٥].

إن كراهية «رأس المال» التي تُظهرها الطبقات العاملة في مجتمعنا اليوم أكثر فأكثر، تبدو مكوَّنة بشكل كبير من هذا الإحساس السليم بكراهية الحياة القائمة على مجرَّد الامتلاك. كما يقول الشاعر الأناركي إدوارد كاربنتر Edward Carpenter (١٨٤٤ ـ ١٩٢٩):

«ليس من خلال مراكمة الثروات، ولكن من خلال توزيع ما لديك،

تصبح جميلًا.

يجب أن تفضَّ الأغلفة التي تغطيك، لا أن تغلِّف نفسك من جديد.

ليس من خلال مضاعفة ثيابك تجعل جسمك سليمًا وصحيًا، ولكن من خلال التخلُّص منها.

---

(٨٥) R. PHILIP: The Life and Times of George Whitefield, London, 1842, p. 366.

فالجندي الراحل في حملة لا يلتمس الأثاث الجديد الذي يمكن أن يحمله على ظهره، بل ما يمكنه أن يتركه خلفه.

فهو يعرف جيدًا أن كل شيء إضافي لا يستطيع استخدامه والتعامل معه بحرية هو عائق»[(٨٦)].

باختصار، إن الحياة القائمة على الامتلاك تكون أقلَّ حريةً من الحياة القائمة على الفعل أو على الكينونة؛ ومن أجل العمل، يتخلَّص الأشخاص الخاضعون للاستثارة الروحيَّة من ممتلكاتهم كما لو كانت عوائقَ. فقط أولئك الذين ليس لديهم مصالحُ خاصَّة يمكنهم على الفور اتِّباع مثالٍ أعلى. فالكسل والجبن يتسلَّلان إلى داخلنا مع كل دولار أو جنيه يتعيَّن علينا حمايته. لذلك عندما جاء راهبٌ مبتدئ إلى القديس فرنسيس قائلًا: «يا أبتاه، إن امتلاكي لنسخة من سفر المزامير سيكون عزاءً كبيرًا لي؛ ولكن حتى لو افترضنا أن رئيسنا سيمنحني هذه المتعة، فإني أريد أيضًا الحصول على موافقتك»، ثبطه القديس فرنسيس بقصص الإمبراطور شارلمان Charlemagne، وقائد فرسانه رولاند Roland، وفارسه أوليفر Oliver، بجهدهم وكفاحهم في مطاردة الكفار، وأخيرًا بموتهم في ميدان المعركة. وقال له: «فلا تحرص على امتلاك الكتب والمعرفة، ولكن احرص على القيام بالأعمال الصالحة». وعندما عاد إليه المبتدئ مرةً أخرى بعد بضعة أسابيع للحديث عن شَغَفِه بسفر المزامير، قال له القديس فرنسيس: «بعد حصولك على سفر المزامير الخاص بك سوف تشتهي كتابًا للصلوات اليوميَّة؛ وبعد حصولك عليه أيضًا، سوف تجلس في مقصورتك مثل الأسقف العظيم، وتقول لإخوتك: (ناولوني كتابي)»... ومن ثمَّ فقد رفض كلِ هذه الطلبات قائلًا: «إن قدر المعرفة التي يمتلكها المرء هو القدر الذي يتجلَّى في أفعاله، ويكون الراهب واعظًا جيدًا فقط بقدر ما تثبت أعماله ذلك؛ لأن كلَّ شجرة تُعرف بثمارها»[(٨٧)].

ولكن وراء هذا الموقف الحركي الأقْيَم المتضمن للفعل وللكينونة، ثَمَّة شيء أعمق في رغبة عدم الامتلاك، شيء يرتبط بذلك السر الأساسي في

---

(٨٦) EDWARD CARPENTER: Towards Democracy. p. 362, abridged.

(٨٧) Speculum Perfectionis, ed. P. SABATIER, Paris, 1898, pp. 10, 13.

التجربة الدينيَّة، وهو الرضا الذي يحقِّقه الاستسلام المطلق للقوة الأعظم. فطالما احتفِظ بأية وِقاية دنيويَّة، وطالما بقي التعلُّق بأي ضمانة عمليَّة، يظل الاستسلام غيرَ تامٍّ، وتظل نقطة التحوُّل الحاسمة غير متخطَّاة، ويظل الخوف قائمًا، ويسود عدم الثقة في الله: نحن مثبَّتون بمرتكزَيْن، بالتطلُّع إلى الربِّ والاعتماد عليه، إلى حدٍّ ما بالتأكيد؛ ولكن أيضًا بتدبيرنا وخططنا. وفي بعض التجارب الطبيَّة لدينا النقطة الحرجة نفسها التي يجب تخطيها. نجد سكيرًا، أو مدمنًا للمورفين أو الكوكايين، يتقدَّم بنفسه للعلاج. يناشد الطبيب أن يفصله عن عدوِّه، لكنه لا يجرؤ على مواجهة الإقلاع التام. فلا يزال المخدِّر الطاغية مرساةً له تثبِّته في مهبِّ الريح: يخفي إمداداته من المخدر في ملابسه، ويرتِّب لتهريبها سرًّا إليه داخل المستشفى إذا ما دعت الحاجة لذلك. وهكذا، يظل الشخص الذي لم يتجدَّد روحيًّا بشكل تامٍّ واثقًا في وسائله الخاصَّة. فأمواله بالنسبة إليه مثل جرعة المنوِّم التي يحتفظ بها المريض بالأرق المزمن بجانب فراشه؛ إنه يلقي بنفسه بين يدي الربِّ معتمدًا عليه، لكنه إذا احتاج إلى المساعدة الدنيويَّة، ستكون متوفرةً كذلك. ونعرف جميعنا حالات هذه الرغبة غير التامَّة وغير الفعَّالة في الصلاح. فالمرء يدرك أن السكارى غير راغبين بجدية **أبدًا** في مجرَّد التفكير في الإقلاع بشكل تامٍّ ونهائيٍّ، رغم كل ما يراه منهم من لوم لأنفسهم وقرارات بالإقلاع! والحقيقة أن التخلِّي التامَّ والنهائيَّ عن شيء كنَّا نعتمد عليه، التخلِّي عنه إلى الأبد، يشير إلى واحدة من تلك التغيُّرات الجذريَّة للشخصيَّة التي مرت علينا في محاضرات التحوُّل الديني. تنقلب روح الإنسان إلى وضع توازُن مختلف تمامًا، حيث يعيش في مركز جديدٍ للطاقة بداية من تلك اللحظة، وعادةً ما تبدو نقطة التحوُّل واللحظة المفصليَّة في كل هذه العمليات كما لو كانت تتضمَّن التقبُّل الصادق لشيء من التجرُّد والحرمان.

وبناءً على ذلك، على مدار تاريخ الحياة القُدسيَّة، نجد هذه الملاحظة المتكرِّرة: ألقِ بنفسك بين يدي العناية الإلٰهيَّة دون أي تحفُّظ أو احتياطات مهما كانت، لا تحمل هَمَّ الغَدِ، بِعْ كلَّ ما تملكه وأعطه للفقراء، فقط عندما تكون التضحية بلا رحمة أو تَعَقُّل، يحلُّ على صاحبها الأمان الأعلى حقًّا. وكمثالٍ ملموس، دعوني أقرأ صفحةً من سيرة أنطوانيت بورينون[88]

---

(88) أنطوانيت بورينون Antoinette Bourignon (١٦١٦ ـ ١٦٨٠): متصوفة فرنسية، كانت تعتقد =

Antoinette Bourignon، وهي امرأة طيبة، اضطُهِدَت كثيرًا على يد البروتستانت والكاثوليك؛ لأنها لم ترغب في تلقِّي دينها بطريقةٍ ثانويَّة من أحدٍ. عندما كانت فتاة صغيرة، في منزل والدها:

«قضت ليالي كاملة في الصلاة، فقط تكرِّر: **يا رب، ماذا تريدني أن أفعل؟** وفي إحدى الليالي التي شعرت فيها بالندم الشديد، قالت من أعماق قلبها: (يا ربي! ماذا يجب عليَّ فعله لإرضائك؟ ليس لي من يعلمني. تكلَّم إلى روحي وستسمعك). في تلك اللحظة سمعت، كما لو أن آخرَ تكلَّم داخلها: **اهجري كلَّ الأشياء الدنيويَّة، باعدي بينك وبين محبَّة المخلوقات، أنكري نفسك.** أذهلها ما حدث، ولم تفهم هذه اللغة، فتأملت طويلًا في هذه النقاط الثلاث، وفي كيفية تحقيقها. لقد ظنَّت أنها لا تستطيع العيش من دون أشياء دنيوية، أو من دون محبَّة المخلوقات، أو من دون أن تحبَّ نفسها. لكنها قالت: (بفضلك يا رب سوف أفعل ذلك!) ولكن عندما شرعت في تنفيذ تعهُّدها، لم تكن تعرف من أين تبدأ. وبعد التفكير في المتدينين الذين تركوا كلَّ الأشياء الدنيويَّة بانعزالهم في الأديرة، وتركوا حبَّ النفس بإخضاع إرادتهم، طلبت إذْنَ والدها لدخول أحد أديرة نظام الكرمليين الحفاة الكاثوليكي Barefoot Carmelites، ولكنه لم يسمح لها بذلك، قائلًا إنه يفضِّل رؤيتها في قبرها بدلًا من ذلك. بدا لها قراره قسوة كبيرة؛ لأنها ظنَّت أنها ستجد في الدير المسيحيين الحقيقيين الذين تبحث عنهم، لكنها علمت بعد ذلك أنه كان يعرف الأديرة أفضلَ منها؛ لأنه بعد أن منعها، وأخبرها أنه لن يسمح لها أبدًا بأن تترهبن في إحداها، ولن يعطيها أية أموال لكي تدخلها، ذهبت إلى الأب لورينز Laurens المدير، وعرضت عليه أن تخدم في الدير وأن تكدَّ من أجل خبزها، وأن ترضى بقليلها. فابتسم وقال: **لا يمكن أن يحدث هذا، يجب أن يكون لدينا المال للبناء؛ نحن لا نستقبل خادماتٍ من دون مال؛ فيجب أن تجدي طريقةً للحصول عليه، وإلا لن تدخلي هنا.**

لقد أدهشها ذلك كثيرًا، وأزال عن عينيها غشاوة وهمِ تلك الأديرة،

= أن الوحي يتنزَّل عليها، ويأمرها بجمع المسيحيين «الحقيقيين» في كنيستها بهدف إعادة المسيحية الحقيقية إلى الأرض. (المترجمان)

فعزمت على التخلِّي عن كل رُفْقَة والعيش بمفردها حتى يشاء الربُّ أن يريها وجهتها وما يجب عليها فعله. ودائمًا ما سألت بجديَّة: (متى سأكون من خاصتك يا إلٰهي؟)، واعتقدت أنه لا يزال يجيب عليها قائلًا: **عندما لا تعودين تمتلكين أي شيء، وتُميتين ذاتك**. وعندما سألت: (وأين أفعل ذلك يا رب؟) أجابها: **في الصحراء**. ترك هذا الأمر انطباعًا قويًّا على روحها حتى إنها سعت إلى تحقيق ذلك؛ ولكن كونها مجرَّد فتاة في الثامنة عشرة من العمر، جعلها خائفةً من الحظوظ التعِسة، ولم تكن معتادةً على السفر على الإطلاق، ولم تكن تعرف السبيل إلى ذلك بأي حالٍ من الأحوال. لكنها وضعت كلَّ هذه الشكوك جانبًا وقالت: (يا رب، أرشدني إلى طريق تحقيق مشيئتك. فإني أفعل ذلك في سبيلك. سأتخلَّى عن شخصيتي كفتاة، وسأتقمَّص شخصية الناسك حتى لا يعرفني أحد). وأعدَّت هذا الأمر سرًّا، بينما كان والداها يظنان أنهما قد زوَّجاها، فوالدها كان قد وعد تاجرًا فرنسيًّا ثريًّا بأن يزوجها له. لكنها أفشلت هذا الأمر، وفي مساء عيد الفصح، بعد أن قصَّت شعرها، وارتدت ثياب النوم، ونامت قليلًا، خرجت من غرفتها في الرابعة صباحًا تقريبًا، من دون أن تأخذ شيئًا سوى بنس واحد لشراء الخبز لذلك اليوم. وقد قيل لها في أثناء خروجها: **بماذا تؤمنين؟ ببنس؟** فألقت به بعيدًا، راجية عفو الربِّ عن خطئها، وقالت: (لا، يا رب، إن إيماني بك وحدك، لا بأي بنس). وهكذا مضت بعيدًا في خلاصها التامِّ من الحمل الثقيل لهموم هذا العالم ومتاعه، ووجدت روحها راضيةً لدرجة أنها لم تعد ترغب في أي شيء دنيويٍّ، مستقرَّة كليًّا في كنف الربِّ، خائفة فقط من أن يتمَّ اكتشافها وإجبارها على العودة إلى المنزل؛ لأنها شعرت في فقرها هذا ببهجةٍ أكبر مما شعرت بها طوال حياتها في كل مسرات العالم»[٨٩].

---

(٨٩) An Apology for M. Antonia Bourignon, London, 1699, pp. 269, 270, abridged

مثال آخر من مجموعة مخطوطات ستاربَك:

«في اجتماع عُقد في السادسة من صباح اليوم التالي، سمعت رجلًا يروي تجربته. قال: سأله الربُّ إذا كان سيعتَرف بالمسيح بين عمَّال المحجر الذين يعمل معهم، وردَّ بأنه سيفعل. ثم سأله الربُّ عمَّا إذا كان سيتخلَّى عن الأربعمائة دولار التي كان قد ادَّخرها في سبيل أن يستعمله، وردَّ الرجل بأنه سيفعل، وهكذا خلَّصَه الربُّ. وعلى الفور تبادرت إلى ذهني فكرة أنني لم أكرس نفسي أو ممتلكاتي بشكل حقيقيٍّ للربِّ قطُّ، لكني حاولت دائمًا خدمته بطريقتي. والآن يسألني عمَّا إذا كنت سأخدمه =

كان البنس ضمانةً ماليَّة صغيرة، لكن عقبة روحيَّة مؤثِّرة. فلا يمكن للمرء الاستقرار في توازنه الجديد بشكلٍ تام، قبل التخلُّص منه.

وعلاوة على سرِّ الاستسلام الذاتي، توجد أسرار دينيَّة أخرى في عقيدة الفقر. ومنها سرُّ الثبات: «عاريًا أتيت إلى هذا العالم»، إلخ. من قال تلك العبارة أولًا، امتلك هذا السرَّ. يجب على كينونتي المجرَّدة خوض المعركة؛ لا يمكن للأشياء الزائفة إنقاذي. ومنها أيضًا سرُّ الديمقراطية، أو الشعور بتساوي جميع المخلوقات أمام الله. ويميل هذا الشعور (الذي يبدو بشكل عامٍّ أنه كان أكثر انتشارًا في البلدان المحمَّدية [الإسلامية] منه في البلدان المسيحية) إلى إبطال نزعة التملُّك الاعتيادية لدى الإنسان. أولئك الذين يترفَّعون عن الرتب والأوسمة، والامتيازات والمحاسن، مفضلين ـ كما قلتُ في محاضرة سابقة ـ التذلُّل كأشخاصٍ عاديين أمام الله. ليس هذا الأمر تواضعًا على وجه التحديد، رغم اقترابه من ذلك عمليًّا. وإنما هو بالأحرى **إنسانيَّة**، رفض التمتُّع بأي شيء ليس للآخرين حظٌّ منه ولا نصيب. يعلِّق أحد الأخلاقيين المتعمِّقين على قول المسيح: «اذْهَبْ وَبِعْ كُلَّ ما تَملِكُ وَأعطِ الفُقَراءَ... ثُمَّ تَعالَ وَاتبَعْنِي»(٩٠)، قائلًا:

«ربما كان المسيح يعني التالي: إذا كانت محبتك للجنس البشري مطلقةً، فإنك لن تهتمَّ بأية ممتلكاتٍ مهما كانت، وهذا الافتراض يبدو مرجحًا جدًّا. لكنَّ اعتقادك برجحان هذا الافتراض شيء، ورؤيتك له باعتباره حقيقةً واقعةً لهو شيء آخر تمامًا. إذا أحببت الجنس البشري كما أحبَّه المسيح، فسوف ترى استنتاجه باعتباره حقيقةً. سيكون الأمر في منتهى الوضوح. ستبيع أملاكك، ولن ترى في ذلك الأمر خسارةً لك. وفي حين

= بطريقته، وأخرج للعالم وحدي مفلسًا إذا أمرني بذلك. اشتدَّ إلحاح السؤال في طلب الإجابة، وكان يجب أن أقرِّر: إمَّا التخلِّي عن كل شيء وأفوز به، وإمَّا أن أملك كلَّ شيء وأخسره هو! وما لبثت إلا أن اخترت الفوز به. فحلَّت عليَّ الطُّمأنينة المباركة بأنه قد قبلني من خاصته، واكتملت سعادتي. عدت إلى البيت من الاجتماع بمشاعر بسيطة كطفل. ظننت أن الجميع سيبتهج عندما أخبرهم بالسعادة الإلٰهيَّة التي تملكتني، وهكذا بدأت في سرد؟؟القصة البسيطة. ولكن لدهشتي الكبيرة، عارض القساوسة (أشير لهم بالجمع؛ لأنني قد حضرت اجتماعات في ثلاث كنائس مختلفة) التجربة، وقالوا إن هذا الأمر كان تعصُّبًا، وأخبر أحدهم أعضاء كنيسته أن يتجنبوا أولئك الذين أعلنوا هذا الأمر، وسرعان ما اكتشفت أن خصومي كانوا أهل بيتي».

(٩٠) متَّى ١٩: ٢١. (المترجمان)

أن معنى هذه الحقائق حرفيٌّ بالنسبة إلى المسيح وبالنسبة إلى أيِّ عقلٍ لديه محبَّة المسيح للجنس البشري، إلا أنها بالنسبة إلى الطبائع الأدنى مجرَّد حكاياتٍ رمزيَّة أخلاقيَّة. في كلِّ جيلٍ أناسٌ، يبدأ الواحد منهم حياته ببراءة، من دون نيَّة محدَّدة سلفًا ليصبح قديسًا، ثم يجد نفسه مسحوبًا في الدوامة بسبب اهتمامه بمساعدة البشريَّة، وبسبب ما ينكشف له عندما يقوم بذلك الأمر فعليًّا. إن تخليه عن نمط حياته القديم يشبه تراكم التراب على كفتي الميزان. فهو يتمُّ تدريجيًّا، وعفويًّا، وبشكل غير ملحوظ. وهكذا، فإن سؤال التخلِّي عن الرفاهية برمَّته ليس بسؤالٍ على الإطلاق، وإنما مجرَّد نتيجة عَرضيَّة لسؤالٍ آخر، ألَا وهو الدرجة التي نسلم بها أنفسنا لمنطق محبَّة الآخرين الذي لا يُبقي ولا يذر»[٩١].

لكن كل هذه المسائل الشعوريَّة، لا يمكن للمرء فهمها بحقٍّ إلا إذا عاشها بالفعل. فلا يمكن لشخصٍ أمريكي فهم ولاء البريطاني لملكه، أو ولاء الألماني لإمبراطوره؛ ولا يمكن لأي بريطاني أو ألماني أن يفهم السلام النفسي الذي يشعر به الأمريكي لعدم وجود ملك، أو قيصر، أو أي هراء زائف بينه وبين إله الجميع. وإذا كانت المشاعر البسيطة مثل هذه بمثابة أسرار غامضة يتلقَّاها المرء بوصفها هدايا فطريَّة عند ولادته، فكم بالأحرى سيكون غموض تلك المشاعر الدينيَّة الأرفع التي كنَّا ندرسها! لا يمكن للمرء أبدًا سَبْرُ أغوار أي عاطفة أو التكهُّن بإلزاماتها وهو يقف خارجها. لكن عندما تستثار فيه هذه العاطفة، يفهم ـ في وهجِ استثارتها ـ كلَّ ما كان مستعصيًا على الفهم، وكل ما كان غامضًا عند النَظر إليه من الخارج يصبح جليًّا واضحًا. تطيع كل عاطفة منطقها الخاص، وتصل إلى استنتاجاتٍ لا يمكن لمنطقٍ آخر استخلاصها. تعيش التقوى والإحسان في عالم يختلف عن عالم الشهوات والمخاوف الدنيويَّة، وتشكِّل مركزًا آخر للطاقة مختلفًا تمامًا. وكما يحدث في حالات الحزن العظيم، فقد تصبح الإزعاجات الأقل نوعًا من أنواع العزاء؛ وكما يحدث عندما يحوِّل الحبُّ الأسمى التضحيات الطفيفة إلى مكاسب؛ لذا فإن الثقة العظمى قد تحوِّل الضمانات الاعتياديَّة إلى أشياء مكروهة، وفي بعض توهُّجات الاستثارة الروحيَّة السخيَّة قد يبدو

---

(٩١) J. J. CHAPMAN, in the Political Nursery, vol. iv. p. 4, April, 1900, abridged.

الاحتفاظ بالممتلكات الشخصيَّة شيئًا رذيلًا. إن الطريقة السليمة الوحيدة، إذا كنَّا نقف خارج نور تلك العواطف، هي أن نراقب أولئك القادرين على الشعور بها، وأن نسجِّل ما نلاحظه بكل أمانة. ولا داعي للقول بأن هذا هو ما حاولت فعله في المحاضرتين الوصفيتين الأخيرتين، اللتين آملُ الآن أنهما قد غطتا الموضوع بالقدر الذي يكفي احتياجاتنا الحالية.

المحاضرتان الرابعة عشرة والخامسة عشرة

قِيمَةُ القَداسَة

لقد استعرضنا سابقًا أهمَّ الظواهر التي تعتبر ثمارًا للدين الحقيقي والصفات المميزة للنُّسَّاك المخلصين. أما اليوم فعلينا تغيير موقفنا من الوصف إلى التقييم؛ علينا أن نسأل ما إذا كانت الثمار المعنيَّة يمكنها مساعدتنا في الحكم على القيمة المطلقة لما يضيفه الدين للحياة البشريَّة. وإذا كان من الممكن لي محاكاة كانط بطريقة ساخرة، فسأقول إن «نقد القداسة المحضة»[1] يجب أن يكون موضوعنا اليوم.

إذا استطعنا ـ خلال انتقالنا إلى هذا الموضوع ـ النزول إليه من أعلى مثل اللاهوتيين الكاثوليك، ومعنا تعريفاتنا المحددة للإنسان والكمال الإنساني وعقائدنا الإلٰهيَّة التي نجزم بها؛ فسيكون بحثنا أسهلَ. إن كمالَ الإنسان هو إتمامُ غايته. وغايته هي الاتحاد مع خالقه. ويمكن له السعي خلف هذا الاتحاد عبر ثلاثة مسارات: النشط، والتطهُّري، والتأمُّلي؛ وسيكون التقدُّم عبر أي مسارٍ من تلك المسارات الثلاثة مسألةً بسيطةً يمكن قياسها بتطبيق عددٍ محدودٍ من التصوُّرات والتعريفات اللاهوتيَّة والأخلاقيَّة. ومن ثمَّ فإن الأهمية والقيمة المطلقة لأي تجربة دينيَّة قد نسمع عنها ستُعطى لنا في أيدينا كما لو كانت مسألةً حسابيَّة تقريبًا.

لكن إذا كانت الملاءمة هي كل شيء، فيجب أن نحزن الآن لأننا وجدنا أنفسنا بعيدين عن هذا الأسلوب الذي كان يلائم بحثنا بشكلٍ رائع. لكننا فصلنا أنفسنا عنه عن عمد، وذلك في تلك الملاحظات الَّتي قد تتذكَّرون أننا قدمناها في محاضرتنا الأولى حول المنهج التجريبي؛ ويجب

---

(١) إشارة إلى كتاب كانط الشهير «نقد العقل المحض ـ Critique of Pure Reason».

(المترجمان)

الاعتراف أنه بعد قيامنا بعملية الفصل هذه، لا يمكننا أبدًا أن نأمل في الحصول على نتائج سكولائيَّة واضحة. لا يمكننا تقسيم الإنسان بدقَّة ووضوح إلى جزء حيوانيٍّ وجزء عقلانيٍّ. لا يمكننا تمييز التأثيرات الطبيعة عن التأثيرات الخارقة للطبيعة؛ وحتى فيما يتعلَّق بالتأثيرات الخارقة للطبيعة، لا يمكننا تمييز النِّعم الإلٰهيَّة من التزييفات الشيطانيَّة. يجب علينا فقط جمع الأشياء معًا من دون أي نسق لاهوتيٍّ **قَبْلي** خاص، ومن جملة الأحكام الجزئيَّة المتعلِّقة بمختلف التجارب ـ الأحكام التي ترشدنا إليها انحيازاتنا الفلسفيَّة العامَّة، وغرائزنا، والحس الجمعي فحسب ـ نصل إلى حكم باستحسان أحد أنواع الأديان، **في المجمل**، بسبب ثماره، وإدانة نوع آخر. «في المجمل» ـ أخشى أن هذه الصفة لن تنقذنا أبدًا من التورُّط في هذه الجريمة، هذه الصفة التي يحبها الشخص العملي، والتي يبغضها واضعو الأنظمة المعرفيَّة الصارمة!

وأخشى أيضًا أنه من جراء اعترافي الصريح هذا، أنني قد أبدو لبعضكم وكأنني أرمي بوصلة البحث المنهجي في البحر، وأجعل من الأهواء مرشدًا لنا. وقد تظنون أن الشكَّ أو الخيارات العنيدة، هي النتائج الوحيدة لمنهج عديم الشكل مثل الذي أتبنَّاه. لهذا قد يبدو من المفيد في هذه المرحلة الإدلاء ببعض الملاحظات التي من شأنها تفنيد هذه الظنون، وشرح المبادئ التجريبيَّة التي أتبنَّاها بشكل أوسع[٢].

تجريديًّا، قد تبدو محاولة قياس قيمة ثمار الدين من منظور القيمة البشريَّة فقط أمرًا غير منطقيٍّ. فكيف **يمكننا** قياس قيمتها من دون النظر إلى ما إذا كان الإلٰه الذي من المفترض أنه هو من يحثُّ عليها موجودًا بالفعل أم لا؟ لأنه إذا كان موجودًا حقًّا، فستكون كل الأفعال التي قام بها الإنسان طاعةً له ثمارًا معقولة لدينه بالضرورة، وستكون غير معقولةٍ فقط في حالة عدم وجوده. وعلى سبيل المثال، إذا كنت ستشجب دينًا يأمر بتقديم القرابين البشريَّة أو الحيوانيَّة بحكم مشاعرك الذاتيَّة، وإذا كان هناك إلٰه طول الوقت يطالب فعليًّا بمثل هذه الأضحيات؛ فستكون قد ارتكبت خطًا نظريًّا بافتراضك ضمنيًّا أن هذا الإلٰه يجب أن يكون غير موجود؛ ستكون قد بنيت لاهوتك الخاصَّ كما لو كنت فيلسوفًا سكولائيًّا.

(٢) المقصود هو التجريبية البراجماتية التي يتبنَّاها ويليام جيمس. (المترجمان)

إلى هذا الحدِّ، إلى حدِّ الكفر القاطع بأنواعٍ معيَّنة من الألوهيَّة، أعترف صراحةً أننا يجب أن نكون لاهوتيين. إذا كانَ من الممكن وصفُ كفرنا ببعض المعتقدات بأنه يشكِّل لاهوتًا، فإن انحيازاتنا وغرائزنا والحس الجمعي، التي قمت باختيارها كمرشدٍ لنا، سيجعلوننا متحزبين لاهوتيًا كلما جعلت من هذه المعتقدات شيئًا مقيتًا بالنسبة إلينا.

لكن انحيازات الحس الجمعي وغرائزه هي نفسها ثمرة التطوُّر التجريبي. فليس هناك ما هو أكثر إثارةً للدهشة من التبدُّل الدنيوي الذي يحدث في نظرة البشر الأخلاقيَّة والدينيَّة، كلما تطوَّرت نظرتهم إلى الطبيعة والنُّظم الاجتماعيَّة تدريجيًا. فمع مرور فترةٍ زمنيَّة قد لا تزيد عن بضعة أجيال، يصبح المناخ العقلي السائد غير ملائم لتصوراتٍ عن الله كانت في وقتٍ سابقٍ تصوراتٍ مقبولةً تمامًا: تسقط الآلهة القديمة تحت المستوى المقبول دنيويًا، ولا يعود من الممكن الإيمان بها. فاليوم، الإله الذي يتطلب استرضاؤه تقديم قرابين دمويَّة، يُعَدُّ سفَّاحًا لدرجة لا تسمح بأن يُؤخذ معها على محمل الجدِّ. وحتى لو قُدِّمَت إثباتات تاريخيَّة قويَّة لصالحه، فإننا لن نكلِّف أنفسنا عناء النظر إليها. وذلك على العكس مما كان يحدث قديمًا، حيث كانت رغبات الإله القاسية هي نفسها الإثباتات المطلوبة. فتلك الرغبات قد زكَّته بشكل جازمٍ عند الإنسان في العصور التي كان يتمُّ فيها احترام هذه العلامات القاسية على القوة، ولا يمكن فهم أي علاماتٍ غيرها. إذن، كانت هذه الآلهة تُعبَد لأن مثل هذه الثمار كانت تُقدَّر حينها.

لا شكَّ أن الحوادث التاريخيَّة قد قامت بدورٍ في مرحلة لاحقة، لكن العامل الأصلي في تثبيت إلهٍ معيَّن لا بدَّ وأنه كان عاملًا نفسيًا على الدوام. كان الإله الذي شهد له الأنبياء، والعرافون، والمتعبِّدون الذين أقاموا له دينه الخاصَّ؛ ذا أهمية وقدرٍ بالنسبة إليهم شخصيًا. كانوا يستطيعون توظيفه والانتفاع منه. لقد كان يوجِّه خيالهم، ويضمن آمالهم، ويتحكَّم في إرادتهم - أو احتاجوا إليه بوصفه واقيًا من الشيطان ورادعًا لشرور الآخرين وجرائمهم. وفي كل الأحوال، لقد اختاروه لقيمة الثمار التي بدا لهم أنهم يجنونها من ورائه. لكن بمجرَّد أن بدأت الثمار تبدو بلا قيمة، وبمجرَّد تعارضها مع المُثل الإنسانيَّة التي لا يمكن الاستغناء عنها، أو عرقلتها للقيم الأخرى إلى حدٍّ كبير؛ ستبدو هذه الثمار - عند النظر فيها - طفوليَّة، أو بغيضة، أو لا -

أخلاقيَّة؛ وسيفقد هذا الله مصداقيته، ولن يمضي وقتٌ طويل قبل أن يُهْمَل ويُنْسَى. كانت هذه هي الطريقة التي توقَّف بها الوثنيون المثقفون عن الإيمان بالآلهة اليونانية والرومانية، وهي أيضًا الطريقة التي نحكم بها على اللاهوت الهندوسي والبوذي والمحمَّدي [الإسلامي]، وهكذا تعامل البروتستانت مع التصوُّرات الكاثوليكيَّة عن الله، والبروتستانت الليبراليون مع التصورات البروتستانتية القديمة. وهكذا يحكم الصينيون علينا، وهكذا أيضًا سيحكم خَلفنا علينا. فعندما نتوقَّف عن تقدير أو استحسان ما ينطوي عليه تعريف إلٰه ما، فإننا ننتهي إلى اعتباره منعدمَ المصداقيَّة.

إن قلَّةً من التغييرات التاريخيَّة هي التي قد تكون أكثر إثارةً للفضول من هذه الطفرات في الرأي اللاهوتي. فالنمط الملكي للسيادة، على سبيل المثال، كان مزروعًا بشكلٍ راسخٍ في أذهان أجدادنا لدرجة أن جرعةً من القسوة والتعسُّف في إلههم المعبود قد تبدو بشكلٍ جازمٍ من احتياجات خيالهم. لقد سموا هذه القسوة بـ«العدالة الجزائيَّة»، ومن دونها بالتأكيد لم يكن ليعتبروه (أي: هذا الإلٰه) «سياديًّا» بما يكفي. لكننا اليوم نكره مفهوم العذاب الأبدي؛ وهذا التقسيم الاعتباطي للبشر إلى مجموعاتٍ تُجازى بالخلاص أو العذاب، الذي يمكن لجوناثان إدواردز إقناع نفسه بأنه ليس لديه فقط الاعتقاد، وإنما «الاعتقاد البهيج» في عقيدة «تتجاوز الجمال، والبهاء، والعذوبة»؛ يبدو هذا التقسيم - إذا جاز لنا وصفه بالسلطويَّة - سلطويَّة لا - عقلانيَّة دنيئة. ولا يتعلَّق الأمر بالقسوة فقط، بل إن تفاهة شخصيات الآلهة التي آمن بها أهل القرون الخالية، هي أيضًا ما يدهش أهل القرون اللاحقة. وسنرى أمثلةً على هذه التفاهة مستقاة من تاريخ القداسة الكاثوليكية تجعل أعيننا البروتستانتية لا تصدِّق ما تراه. فبالنسبة إلى الترانسنتندالي المعاصر، وكذلك إلى صاحب العقليَّة البيوريتانية المتشدِّدة، تبدو العبادة الطقسيَّة كما لو كانت مُوَجَّهةً إلى إلٰهٍ ذي شخصيَّة تكاد تكون طفوليَّةً بشكل سخيف، إلٰه يستمتع بأثاث متجر الألعاب، والشموع، والزخرفات، والأزياء، والغمغمات، والبهرجات الزائفة، ويجد أن «مجده» يتعزَّز - بشكل غير مفهوم - من جراء تلك الأشياء؛ تمامًا كما هو الحال على الجانب الآخر، ففي عين أصحاب الطبائع الطقسيَّة يبدو الاتساع عديم الشكل لمذهب وحدة الوجود فارغًا تمامًا، ويبدو لأتباع ذلك المذهب أن

التأليه الضيق للطوائف الإنجيليَّة جافٌّ وشاحِبٌ وكَئِيبٌ بشكل لا يُحتمل. يقول إيمرسون إن لوثر كان سيقطع يده اليمنى بدلًا من أن يعلق أطروحاته على باب الكنيسة في فيتنبرغ Wittenberg[٣]، إذا ظنَّ أنه من المقدر لها أن تؤدي إلى الإنكار الباهت للتثليث في مسيحية كنائس بوسطن التوحيديَّة.

إذن، فعلى الرغم من كوننا مضطرين، وبغضِّ النظر عن ماهية مزاعمنا التجريبيَّة [البراجماتية]، لاستخدام الاحتمال اللاهوتي الخاص بنا، الذي نرجِّح صحته، باعتباره معيارًا في تقييم ثمار ديانات الآخرين؛ فإن هذا المعيار ذاته قد وُلد من رحم تيار الحياة العادية. إنه صوت التجربة الإنسانية بداخلنا، الذي يحكم بالإدانة على جميع الآلهة التي تقف عكس المسار الذي نشعر أننا نتقدَّم عبره. إذن فالتجربة - إذا أخذناها بالمعنى الأوسع - هي أساس كفرنا بهذه الاعتقادات، والذي يُتَّهَمُ بتناقضه مع المنهج التجريبي. لكن، وكما ترون، فإن هذا التناقض غير جوهريٍّ؛ لذا يمكننا تجاهُل هذه التهمة.

وإذا انتقلنا من المعتقدات التي نكفر بها إلى المعتقدات التي نجزم بها، فلا يبدو لي أنه من الممكن اتهام منهجنا بأيِّ تناقُض صوريٍّ. إن الآلهة التي نخلص لها هي الآلهة التي نحتاجها ويمكننا استخدامها، الآلهة التي تشكِّل مطالبها منَّا ما نطلبه من أنفسنا وما نطلبه من بعضنا البعض. وباختصار، فإن ما أقترح القيام به - إذن - هو أن نمتحن القداسة بالحسِّ الجمعيِّ، وأن نستخدم المعايير الإنسانيَّة في تحديد مدى كون الحياة الدينيَّة نوعًا مثاليًّا من

---

(٣) القضايا الخمس والتسعون Ninety-five Theses، هي مجموعة اعتراضات مارتن لوثر على الكنيسة الكاثوليكية، وشكَّلت نقطة انطلاق الحركة البروتستانتية. كان قد كتبها باللاتينية وعلَّقها يوم ٣١ أكتوبر ١٥١٧ على باب كنيسة فيتنبرغ. وكانت موجَّهةً بالأساس ضد صكوك الغفران، وسلطة البابا. فعلى سبيل المثال يقول في القضية ٢١: «إذن يخطئ وعاظ الغفرانات الذين يقولون إن صكوك الغفران البابوي تحلّ المرء من كل العقوبات وتنعم عليه بالخلاص». وفي القضية ٢٧ يقول: «إنهم يبشرون بتعاليم بشريَّة فقط عندما يقولون إنه حالما ترنّ النقود في صندوق بائع صكوك الغفران، تطير الروح من المطهر». وفي القضية ٢٨ يقول: «الشيء الأكيد هو أن الطمع والجشع يزيدان عندما ترنّ النقود في الصندوق، أما نتيجة شفاعة الكنيسة فهي في يد الله وحده». وفي القضية ٣٢ يقول: «إن أولئك الذين يعتقدون في خلاصهم الأكيد لمجرَّد أن لديهم صكوك غفران، سيصيبهم العذاب الأبديُّ، جنبًا إلى جنبٍ مع معلميهم»، وفي القضية ٨٦ يسأل قائلًا: «لماذا لا يقوم البابا، الذي تفوق ثروته اليوم ثروة كراسوس [سياسي روماني شهير]، ببناء كنيسة القديس بطرس هذه بأمواله الخاصَّة بدلًا من أموال المؤمنين الفقراء؟». (المترجمان)

النشاط الإنساني. وإذا ثبت أنها كذلك بالفعل، فسنعتمد ونؤيد أية معتقدات لاهوتيَّة تُلهم هذه الحياة. وإذا لم تكن هذه المعتقدات تفعل ذلك، نجرِّدها من مصداقيتها، وسيتم كل ذلك من دون الإحالة إلى أي شيء سوى المبادئ العمليَّة الإنسانيَّة. وهذه الطريقة ليست سوى تطبيقٍ لمبدأ البقاء للأصلح على المعتقدات الدينيَّة؛ وإذا نظرنا إلى التاريخ بشكل صريح ومن دون تحيُّز، سيتعيَّن علينا الاعتراف بأنه لم يثبت أيُّ دينٍ نفسَه على المدى البعيد أو يترسَّخ بأيِّ طريقةٍ أخرى. إن الأديان هي التي تجعل نفسها مقبولةً؛ عن طريق تلبيتها للاحتياجات الجوهريَّة المتنوِّعة التي تجدها سائدةً. وعندما انتهكتْ حاجاتٍ أخرى بشدَّة، أو عندما أتت أديانٌ أخرى لبَّت الاحتياجات نفسها بشكل أفضل، حلَّت الأديان الثانية محلَّ الأديان الأولى.

دائمًا ما كانت الاحتياجات كثيرةً، ولم تكن الاختبارات قاطعةً قَطُّ. لذا فإن المآخذ التي يمكن أن تؤخذ ـ على نحوٍ مشروع ـ على منهجنا التجريبي، مثل: الالتباس، والذاتية، وإصدار الأحكام على الأديان على نحو إجماليٍّ مفتقر للصرامة؛ هي ـ في نهاية المطاف ـ مآخذ ترفضها كلُّ نواحي حياة الإنسان. وواقع الأمر، أنه لا يوجد دينٌ يدين بانتشاره إلى مجرَّد «اليقين الضروري». وفي محاضرة لاحقة، سأتساءل عمَّا إذا كان من الممكن أن يضيف الاستدلال اللاهوتي عنصرَ اليقين الموضوعي إلى دينٍ سائدٍ تجريبيًّا بالفعل أم لا.

والآن أضيف نقطةً أخيرةً ضد استنكار اتِّباع هذا النوع من طرق المنهج التجريبي على أساس أنه قد يدفع بنا إلى الشكوكيَّة المنهجيَّة.

لمَّا كان من المستحيل إنكار حدوث تغييراتٍ دنيويَّة في مشاعرنا واحتياجاتنا، سيكون من السخف التوكيد على أن العصر الذي يعيش فيه المرءُ في هذا العالم يمكن أن يكون غير قابلٍ للتصحيح بحلول العصر الذي يليه. ومن ثمَّ لا يمكن لأيِّ صنفٍ من المفكِّرين اعتبار استنتاجاتهم محصَّنةً من الشكوكيَّة؛ وكذلك لا يجوز لأيِّ تجريبيٍّ الادعاءُ بأنه مُستثنًى من هذه القابليَّة الكونيَّة. لكن أن يقرَّ المرء بأن استنتاجاته عرضةٌ للتصحيح هو شيء، وأن يخوض عمدًا في غمار بحر الشَّكِّ هو شيء آخر. فلا يمكن اتهامنا بأننا ـ في اتِّباعنا لهذا المنهج ـ نتعمَّد إلقاء أنفسنا بأيدينا إلى الشكوكيَّة. إن وضعَ

مَنْ يعترف بنقص أدواته، ويأخذ ذلك بعين الاعتبار في أثناء مناقشة ملاحظاته، لهو أفضلُ بكثيرٍ في الوصول إلى الحقيقة مما لو كان يدَّعي أن أدواته معصومةٌ. وهل لا يُشَكُّ بالقدر نفسه في اللاهوت العقائدي أو السكولائي لمجرَّد أنهما يدعيان فعليًّا أنهما لا يمسهما أيُّ شكٍّ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فأي امتلاك للحقيقة قد يفقده هذا النوع من اللاهوت حقًّا، إذا ادعى أن استنتاجاته تتمتَّع بأرجحيَّة معقولة فحسب عوضًا عن ادعاء اليقين المطلق فيها؟ لا، إذا لم نَدَّعِ سوى احتمالية معقولة لآرائنا فحسب، فسيكون ذلك بالقدر الذي لم يطمع محبُّ الحقيقة والباحث عنها قطُّ في أن يكون في متناول يديه ما هو أكثر منه. ومن المؤكَّد أن قدر امتلاكنا للحقيقة حينها سيكون أكبر بكثير من قدر امتلاكنا لها إذا كنَّا غير مدركين لقابليَّة وقوعنا في الخطأ.

لكن على الرغم من ذلك، سيواصل الدوغمائيون ـ بلا شكٍّ ـ إدانتنا على هذا الاعتراف بأن آراءنا ليست يقينيَّة، وإنما فقط مرجَّحة. فمجرَّد المظهر الخارجي لليقين المطلق ثمين جدًّا لدى بعض العقول لدرجة أن التخلِّي الصريح عنه هو بالنسبة إليهم أمرٌ غير واردٍ على الاطلاق. وبالتالي، سيدَّعون امتلاكهم له حتى في الحالات التي تعبِّر فيها الوقائع بوضوحٍ عن سخافته. لكن من المؤكَّد أن الشيء الآمن هو إدراك أن كلَّ رؤى المخلوقات الفانية مثلنا لا بدَّ وأن تكون رؤى مؤقَّتة بالضرورة. فأكثر النقَّاد حكمةً هو كائن متغيِّر، مُعرَّض لأن تتغيَّر رؤيته إلى رؤيةٍ لاحقة أفضل، وأفضل ما يملكه في أيِّ لحظة هو «في المجمل» و«حتى الآن». فعندما تنفتح أمامنا نطاقات أكبر للحقيقة، سيكون من الأفضل ـ بالتأكيد ـ أن نكون قادرين على فتح أنفسنا عليها لتلقيها، من دون أي قيود تفرضها علينا مزاعمنا السابقة. «اعرف في قلبك، عندما ترحل أنصاف الآلهة، تأتي الآلهة»[(٤)].

إذن، فلا مفرَّ من تعدُّد الأحكام على الظواهر الدينيَّة، مهما كانت رغبة المرء الخاصَّة في الوصول إلى حكم نهائيٍّ لا رجعة فيه. ولكن بغضِّ النظر عن هذه الحقيقة، هناك سؤال أكثر جذريةً ينتظرنا: هل ينبغي علينا توقُّع أن تكون آراء البشر متماثلةً تمامًا في هذا المجال؟ هل يجب على جميع البشر

---

(٤) من قصيدة لإيمرسون بعنوان «أعْطِ كلَّ شيء للحب» Give All To Love. (المترجمان)

أن يكون لهم الدين نفسه؟ هل يجب عليهم استحسان الثمار نفسها واتِّباع الهدى نفسه؟ هل تتشابه احتياجاتهم الجُوَّانيَّة بحيث يحتاج الجميع - سواء الصلب أو الليّن، المغرور أو المتواضع، المجتهد أو الكسول، ذو العقليَّة - الصحيَّة أو ذو الروح السقيمة - إلى الحوافز الدينيَّة نفسها؟ أم أنها تختلف، بحيث يكون بعض الأفراد أكثر ملاءمةً لدينٍ يعزِّي ويطمئن، بينما يكون آخرون أكثر ملاءمةً لدينٍ يُخيف ويلوم؟ قد يكون من الممكن تصوُّر ذلك؛ وأعتقد أن ذلك هو ما سيترجَّح لدينا أكثر فأكثر كلما تعمَّقنا أكثر في بحثنا. وإذا كان الأمر كذلك بالفعل، فكيف يمكن لأي إنسانٍ صاحب حكم أو نقدٍ محتمل منع نفسه من التحيُّز لصالح الدين الذي يلبِّي احتياجاته الخاصَّة على أكمل وجه؟ سيسعى إلى أن يكون محايدًا؛ لكنه قريبٌ من النزاع لدرجةٍ لا تسمح له بأن يكون محايدًا، وإنما سيظل طرفًا في النزاع ولو بدرجة ما، ومن المؤكَّد أنه سيستحسن بشدَّة في الآخرين ثمار التّقوى التي تملك أحلى مذاق، وتبرهن على أنها الأكثر تغذيةً بالنسبة **إليه**.

أدرك جيدًا أن كثيرًا مما قلته قد يبدو فوضويًا. لكن إذا عبَّرت عن نفسي على هذا النحو المجرَّد والمختصر، قد أبدو يائسًا من فكرة الحقيقة ذاتها. ولكنني أناشدكم أن تحتفظوا بحكمكم إلى أن ننظر في التفاصيل الماثلة أمامنا. أنا فعلًا لا أؤمن بأننا - أو أي إنسان فانٍ آخر - نستطيع الوصول في أي وقتٍ إلى الحقيقة النهائيَّة المطلقة بشأن مثل هذه الوقائع الأساسيَّة التي تتعامل معها الأديان. لكن رفضي لهذه الدوغمائيَّة المثاليَّة لا ينبع من باب الابتهاج المنحرف بالبلبلة الفكريَّة. فأنا لستُ من محبي الفوضى والشكِّ بحدِّ ذاتهما. لكنني أخشى أن أفقد الحقيقة من خلال الادعاء بامتلاكها بشكل تامٍّ بالفعل. وأعتقد أنه يمكننا إحراز الكثير والكثير من الحقيقة عبر التحرُّك الدائم في الاتجاه الصحيح، وآملُ أن أقنعكم جميعًا بطريقتي في التفكير قبل إنهاء هذه المحاضرات. وحتى ذلك الحين، أناشدكم ألَّا ترفضوا بعنادٍ هذا المنهج التجريبي [البراجماتي] الذي أتبنَّاه.

إذن، فلن أضيع المزيد من الكلمات في تقديم تبريراتٍ مجرَّدة لمنهجي، وإنما سأبدأ على الفور في تطبيقه على الوقائع.

عند الحكم نقديًّا على قيمة الظواهر الدينيَّة، من المهمِّ التشديد على التمييز بين الدين باعتباره وظيفةً شخصيَّة فرديَّة، والدين باعتباره مُنْتَجًا

تنظيميًا، أو مؤسسيًا، أو قبائليًا. ولقد أشرتُ إلى هذا التمييز - لو تذكرون - في محاضرتي الثانية. إن لفظ «دين» - كما يُستخدم عادةً - لفظٌ ملتبس مشكك equivocal [للفظ نفسه عدَّة معانٍ مختلفة]. وأي استعراض للتاريخ يُظهر لنا - كقاعدة عامَّة - أن العباقرة الدينيين يجتذبون الأتباع وتتجمَّع حولهم جماعاتٌ من المحبين والمتعاطفين. وعندما تصبح هذه الجماعات قويَّةً بما يكفي «لتنظيم» نفسها، فإنها تصبح تنظيماتٍ إكْلِيرِكيَّةً ذات طموحاتٍ مؤسسيَّة خاصَّة بها. ومن ثمَّ تتدخَّل روح السياسة وشهوة الحكم الدوغمائي في هذا الشيء الذي كان في الأصل بريئًا وتلوِّثه؛ حتى إننا عندما نسمع كلمة «دين» في الوقت الحاضر، نفكِّر حتمًا في «كنيسة» أو أخرى؛ وبالنسبة إلى بعض الأشخاص، تشير كلمة «كنيسة» إلى الكثير من النفاق والاستبداد والدناءة والتمسُّك بالخرافات، لدرجة أنهم - وعلى نحو تعميميٍّ أحمق - يفتخرون بقولهم إنهم «ضد» الدين بشكل كامل. وحتى نحن الذين ننتمي بالفعل إلى كنائس معيَّنة لا نستثني الكنائس الأخرى من هذه الإدانة العامَّة.

لكن المؤسسات الإكْلِيرِكيَّة لا تهمنا على الإطلاق في سياق هذه المحاضرات. إن التجربة الدينيَّة التي ندرسها هي التي تحيا متجليَّةً في سريرة المرء. ودائمًا ما بدت التجارب الفرديَّة المباشرة من هذا النوعِ لأولئك الذين شهدوا ميلادها وكأنها نوعٌ من البدع الهرطوقيَّة. إنها تأتي إلَى العالم عاريةً ووحيدةً، ودائمًا ما تدفع صاحبها إلى التِّيه، ولو لفترةٍ من الزمن على الأقل، بل غالبًا ما تدفعه إلى حياة التِّيه حرفيًا في العَراء، حيث ذهب بوذا، ويسوع، ومحمَّد، والقديس فرنسيس، وجورج فوكس، والكثير غيرهم. يعبِّر جورج فوكس عن هذه العزلة بشكل جيد، ولا يمكنني في هذه المرحلة فعل أي شيء أفضل من أن أقرأ عليكم صفحةً من مذكراته، تشير إلى فترة شبابه عندما بدأ الدين يختمر بداخله بشكل جادٍّ.

يقول فوكس: «لقد صُمت كثيرًا، وجلت في أماكن منعزلة لأيام عديدة، وكثيرًا ما أخذت إنجيلي، وجلست في أشجار جوفاء وأماكن مهجورة حتى حلول الليل؛ وكثيرًا ما مشيت وحدي في الليل حزينًا؛ لأني كنت رَجُلَ آلامٍ كثيرةٍ[٥] في وقت أعمال الربِّ الأولى بداخلي.

---

(٥) أشعياء ٥٣ : ٣. (المترجمان)

خلال كل هذا الوقت لم ألتحق رسميًا بأية طائفة، وإنما وهبتُ نفسي للربِّ؛ نبذت كلَّ صحبة شريرة، وودَّعت أبي وأمي، وقطعت كل علاقاتي الأخرى، وسحت في طول البلاد وعرضها كغريبٍ على الأرض، أسير في أي طريقٍ يجذب الربُّ قلبي إليه؛ وأتخذ غرفةً لنفسي في المدينة التي قدمت عليها، وأمكث هناك فترة قد تطول بعض الشيء أو تقصر؛ لأني لا أجرؤ على الاستقرار لفترةٍ طويلةٍ في مكانٍ واحد، بسبب خوفي من الدعاة والمدنسين؛ لأني كنت شابًا غَضًّا، فقد يؤذيني الحديث معهم. لهذا السبب بقيت غريبًا بين البشر، أسعى وراء الحكمة السماويَّة وأحصل على المعرفة من الربِّ؛ غير متعلِّق بالأشياء الخارجيَّة الحادثة في دنيا البشر، ومعتمدًا على الربِّ وحده. وكما تركت الكهنة، تركت أيضًا الوعاظ المستقلين، وأولئك الذين يُطلق عليهم الأكثر خبرةً من بين الناس. لأنني أدركت أنه لا يوجد بينهم جميعًا من يمكنه التعامل مع حالتي. وعندما تبخَّرت كلُّ آمالي فيهم وفي جميع الناس، بحيث لم يعد هناك أي شيء خارجيٍّ قد يساعدني، ولم أعد أعرف ماذا أفعل؛ حينها - وحينها فقط - سمعت صوتًا يقول: (هناك من يمكنه التعامل مع حالتك، يسوع المسيح). عندما سمعت ذلك، قفز قلبي فرحًا. ثم سمح لي الربُّ برؤية السبب وراء عدم وجود أحدٍ يمكنه التعامل مع حالتي على الأرض. لم أزامل أيَّ شخصٍ أو كاهنٍ أو داعية أو أيَّ شخصٍ مستقل. كنت أخشى كلَّ المتحدثين وكلَّ حديثٍ حِسيٍّ؛ لأنني لم أقدر على رؤية أي شيء منهم سوى الانحرافات. عندما كنت في أعماق المحيط[٦]، تحت ثقل الصمت، لم أكن أصدِّق أنني سأنتصر؛ كانت مشاكلي، وأحزاني، وإغواءاتي كبيرةً لدرجة أنني ظننت أنني حالةٌ ميئوس منها، لقد كنت تحت وطأة إغواءٍ شديد. ولكن عندما أخبرني المسيح كيف حاول الشيطان نفسه إغواءه، وكيف تغلَّب عليه، وجَرَحَ رأسه[٧]؛ وأنني من

(٦) يستخدم فوكس صورة «محيط الظلام والموت» لوصف حياته في ظلِّ الخطيئة. (المترجمان)

(٧) تخبرنا الآية ١٥ من سفر التكوين الإصحاح الثالث عن العداوة بين نسلي حواء والشيطان: «وَسَأَجعَلُ عَداوَةً بَينَكِ وَبَينَ المَرْأةِ، وَبَيْنَ نَسلِكِ وَنَسلِها. سَيَسْحَقُ نَسلُها رَأْسَكِ». ويتم تفسيرها في المسيحية بالآية ١٤ من سفر العبرانيين الإصحاح الثاني التي تقول: «إِذَنْ، بِمَا أَنَّ هَؤُلَاءِ الأَوْلَادَ مُتَشَارِكُونَ فِي أَجْسَامٍ بَشَرِيَّةٍ مِنْ لَحمٍ وَدَمٍ، اشْتَرَكَ الْمَسِيحُ أَيْضًا فِي اللَّحْمِ وَالدَّمِ بِاتِّخَاذِهِ جِسْمًا بَشَرِيًّا. وَهَكَذَا تَمَكَّنَ أَنْ يَمُوتَ، لِيَقْضِيَ عَلَى مَنْ لَهُ سُلْطَةُ الْمَوْتِ، أَيْ إِبْلِيسَ». (المترجمان)

خلاله ومن خلال سلطانه، وحياته، وفضله، وروحه، سأتغلَّب أنا أيضًا عليه؛ وضعت ثقتي فيه بشكلٍ كامل. لو كان لديَّ قوتُ ملك، وقصره، ومجلسه، لكان ذلك بمثابة لا شيء بالنسبة إليَّ؛ لأن لا شيء أراحني سوى الرب بقدرته. لقد رأيت دعاة وقساوسة وأناسًا عاديين يشعرون بالسكينة والكمال في هذا الوضع نفسه الذي شعرت أنا فيه بالبؤس، فكانوا يحبون ما كنت أتمنَّى الخلاص منه. ولكن حمل الربُّ رغباتي على عاتقه، واعتنى بي وحده»[٨].

من المؤكَّد أن تجربةً دينيَّة أصيلة ومباشرة مثل هذه سيعتبرها شهودها هَرْطَقَةً؛ لأن النبيَّ سيبدو لهم رجلًا مجنونًا وحيدًا. وإذا أثبت مذهبه أنه مُعْدٍ بما يكفي لينتشر بين الآخرين، سيصبح هرطقةً واضحةً ومَوْسُومةً. ولكن حينها إذا أثبتت العدوى أنها كافيةٌ للتفوُّق على الاضطهاد، ستصبح مذهبًا أرثوذكسيًّا قويمًا [من صحيح الدين] بدلًا من أن تُعتَبر هرطقةً؛ وعندما يحدث ذلك، تُطْوَى أيام التجارب الجُوَّانية: فالنبع يجف؛ ويعيش الأتباعُ الدينَ بطريقةٍ غير مباشرة حصريًّا، ويرجمون الأنبياء الجدد عند ظهورهم. والكنيسة الجديدة، بغضِّ النظر عن نوع الخير الإنساني الذي قد ترعاه، يمكن الاعتماد عليها من ذلك الوقت فصاعدًا باعتبارها حليفًا قويًّا في كل محاولة لإخماد الروح الدينيَّة التلقائيَّة، ولإخماد أي جَيَشان قد يصدر من الينبوع الذي استقت منه إلهامها الخاصَّ في أيامها النقيَّة الأولى، ما لم تكن في حاجةٍ بالطبع إلى تبنِّي حركاتٍ روحيَّة جديدة، يمكن أن تحولها لرأس مالٍ تستخدمه في مخططاتها المؤسسيَّة الأنانية! وتقدِّم لنا المعاملات الإكْلِيرِكيَّة الرومانية مع العديد من القديسين والأنبياء الفرديين أمثلةً كافيةً لكي ندرك الطبيعة الماكرة لهذه الأعمال الوقائيَّة السياسيَّة، سواء تم إقرارها بشكل مبكِّر أو متأخِّر.

إن الحقيقة الواضحة هي أن عقولَ البشر مبنيَّةٌ ـ كما يقال دومًا ـ في مقصوراتٍ محكمة مانعة لدخول الماء. إنها دينيَّة إلى حدٍّ ما، إلا أنها تحوي بداخلها العديد من الأشياء الأخرى إلى جانب الدين، وتحتوي حتمًا على تشابكاتٍ وارتباطاتٍ غير مقدَّسة. وهكذا، فإن الرذائل التي يُتَّهَم الدين بها

---

(٨) GEORGE FOX: Journal, Philadelphia, 1800, pp. 59 - 61, abridged.

في المعتاد - كلها تقريبًا - لا يمكن اتهام صحيح الدين بها؛ وإنما يجب اتهام الشريك العملي الشرير للدين: روح السلطة المؤسسيَّة. وبالمثل، يجب اتهام الشريك الفكري الشرير للدين بمعظم أشكال التعصُّب الملموسة، الذي هو روح السلطة الدوغمائيَّة، الرغبة في وضع الشرع في شكل نسق نظريٍّ مغلق تمامًا. إن الروح الإكليريكيَّة - بشكل عامٍّ - هي مجموع هاتين الروحين السلطويتين؛ وأناشدكم ألَّا تخلطوا أبدًا بين المظاهر السيكولوجيَّة القَبَلِيَّة المحضة أو المؤسسيَّة التي تعرضها الروح الإكليريكيَّة وبين تجلِّيات الحياة الجُوَّانيَّة البحتة التي هي الموضوع الحصري لبحثنا. إن السخرية من اليهود، ومطاردة الكاثاريين[9] Albigenses والولدينيسيين[10] Waldense، ورجم الكويكرز وغمر الميثوديين في الماء، وقتل المورمون Mormons، وذبح الأرمن؛ تعبِّر عن الرهاب البشريِّ الأصليِّ من كلِّ ما هو جديد، عن تلك العدائيَّة التي نتشارك جميعًا في بقاياها، وعن الكراهية الفطريَّة لما هو غريب وشاذ ولكلِّ شخصٍ مخالف للمعايير الاعتياديَّة فتم اعتباره غريبًا؛ أكثر مما

---

(٩) تسمية تطلق على الكاثارية Catharism نسبة إلى مدينة ألبي Albi الفرنسية التي ظهرت فيها الحركة لأول مرة، وهي حركة مسيحية ذات جذورٍ غنوصيَّة، تؤمن بوجود قوتين إلٰهيتين تتصارعان منذ الأزل: واحدة خيِّرة (إله العهد الجديد)، والأخرى شريرة (إله العهد القديم)، وهي التي خلقت المادة والجسد والعالم. أما الروح، التي أصلها من إله الخير، فهي محتجزة داخل الجسد المادي. كما رفضت عقيدة التثليث لصالح عقيدةٍ أخرى تجعل من المسيح ملاكًا مرسلًا من إله الخير لتحريرهم، وإلا ستظل أرواح البشر حبيسة دائرة الموت والولادة بشكل متواصل، وكأنها عقيدة في تناسخ الأرواح. جاءت نهاية الحركة على يد البابا إينوسنت الثالث الذي اعتبرها هرطقةً، وأعلن عن حملة عسكرية ضدها Albigensian Crusade، شاركه فيها بعض نبلاء فرنسا ذوي الأطماع السياسيَّة، ثم قادها لويس الثامن بنفسه، والتي استمرت قرابة العشرين عامًا (١٢٠٩ - ١٢٢٩)، بداية من مذبحة بيزييه Massacre at Béziers، والتي أجاب فيها القس أرنود أماليك Arnaud Amalric عن كيفية التفريق بين السكان الكاثوليك والكاثاريين، بمقولته الشهيرة: «اقتلوهم جميعًا، وسيعلم الربُّ من هم خاصته منهم»، وختامًا بعقد محاكم تفتيش لضمان الخلاص التام من تلك الحركة. (المترجمان)

(١٠) حركة إصلاحية مبكِّرة ظهرت في فرنسا عام ١١٧٣، وتعرضت للاضطهاد الكاثوليكي لعدة قرون، والذي وصل إلى ذروته في مذبحة ميرندول Massacre of Mérindol، ومذبحة بيدمونت Piedmont Easter، التي بلغت بشاعتها حدًّا يفوق الوصف، حتى إن الممالك البروتستانتية المجاورة أعلنت بلدانها ملاذًا لهم، وهدَّد كروموبل بشنِّ حملة عسكرية دفاعًا عنهم، وقد صاغ الحدث جون ميلتون الشاعر الإنجليزي الشهير في قصيدة بعنوان «On the Late Massacre in Piedmont». بعدها هرب معظم الولدينيسيين خارج البلاد، وشكَّل مَن ظلَّ فيها ميليشياتٍ دخلت في حروبٍ مع الكاثوليك، ولم يستتب السِّلم إلا في عام ١٨٤٨ عندما تم الاعتراف بحقوقهم المدنية. وفي عام ٢٠١٥، قدَّم البابا فرنسيس اعتذارًا رسميًّا لهم. (المترجمان)

تعبِّر عن التقوى القاطعة للجناة المتنوِّعين. فالتَّقْوى هي القناع، لكن القوة الدافعة الجُوَّانيَّة هي غريزة القبيلة. وأظنكم لا تعتقدون مثلي أنه على الرغم من المسْحَة المسيحية الحاضرة في خطاب الإمبراطور الألماني إلى قواته قبل حملتها إلى الصين[١١]، فإن السلوك الذي اقترحه، والذي تجاوزته الجيوش المسيحية الأخرى وذهبت إلى أبعد من ذلك، ليس له علاقةٌ بالحياة الدينيَّة الجُوَّانيَّة لأولئك الجنود.

إذن، فلا يجب تحميل التَّقْوَى مسؤولية الفظائع التي ارتُكِبَت في الماضي بنفس قدر عدم مسؤوليتها عن هذه الفظاعة الألمانية التي حدثت. على أقصى تقدير، قد نلوم التقوى لانعدام فائدتها في تقييد عواطفنا الغريزيَّة وترويضها، وأحيانًا لتزويدها بذرائعَ وأعذارٍ منافقة. لكن النفاق يفرض التزامات أيضًا، وعادةً ما يكون وجود الذرائع مصحوبًا ببعض القيود؛ فعندما تنتهي فَوْرَةُ العاطفة، قد تجعل التقوى الشخصَ المتدين يندم ويتوب بخلاف الشخص غير المتدين.

فبالنسبة إلى الكثير من الانحرافات التاريخيَّة التي اعْتُبِرَ الدين مسؤولًا عنها، نجد أنه على هذا النحو لا يُلام. ومع ذلك، لا يمكننا تبرئته بشكلٍ كاملٍ من تهمة أن الحماسة المتطرِّفة أو التعصُّب هي واحدة من تبعاته؛ لذا سأبدي الآن ملاحظةً حول هذه النقطة. لكنني سأسبقها بملاحظةٍ تمهيديَّة تربطها بالكثير مما سيلي.

إن استقصاءنا لظاهرة القداسة قد ولَّد حتما في عقولكم انطباعًا عن الغُلو. ولقد سأل بعضكم - مع توالي الأمثلة أمامنا - عمَّا إذا كان من الضروري أن يكون هذا الأمر رائعًا لهذه الدرجة؟ فنحن الذين لا نمتلك استعدادًا لمستويات القداسة المتطرِّفة بالتأكيد لن يُلتَفت لنا في اليوم

---

(١١) ألقى فيلهلم الثاني Wilhelm II هذا الخطاب في ٢٧ يوليو ١٩٠٠ مخاطبًا القوات الألمانية الذاهبة لقمع تمرُّد الملاكمين في الصين، هذا التمرُّد الذي كان موجَّهًا ضد التأثير الأجنبي المتنامي في البلاد في الجانبين السياسي الإمبريالي والديني المسيحي. وكردِّ فعلٍ ظهرت المسحة المسيحية في خطابه، كقوله: «اظهروا كمسيحيين في تحمُّلكم البهيج للمعاناة». أما السلوك الذي اقترحه فيظهر في قوله: «عندما تلاقون عدوكم، لا تأخذكم به رحمة ولا شفقة. ولا تأخذوا أيَّ أسرى. فكلُّ من يقع في أيديكم هالك». (المترجمان)

الأخير[١٢]، إذا تبيَّن أن تواضعنا، وزهدنا، وإخلاصنا من نوعٍ أقلَّ تشنجًا. وهو ما يرقى عمليًّا إلى القول بأنه من غير الضروريّ تقليد الكثير مما يُبَجَّل في هذا المستوى، وإن الظواهر الدينيَّة ـ مثل كل الظواهر البشريَّة الأخرى ـ تخضع لقانون المتوسط الذهبي[١٣] Golden mean. ينجح المصلحون السياسيون في تحقيق مهامهم المتعاقبة عبر تاريخ الأُمم بالتعامي عن القضايا الأخرى. وتكشف وتنفذ المدارس الفنية الكبرى تأثيراتها التي تتمثَّل مهمتها في الكشف عنها، على حساب كونها أحادية الجانب، وهو ما يجب على المدارس الأخرى تعويضه. إننا نقبل جون هوارد John Howard، ومازيني Mazzini، وبوتيتشيلي Botticelli، ومايكل أنجلو Michael Angelo، بنوعٍ من الرضا. إننا مسرورون بوجودهم الذي أنار لنا هذا الطريق الفني؛ لكننا سعداء بوجود طرقٍ أخرى لرؤية الحياة وممارستها. وكذلك ينطبق الأمر على العديد من القديسين الذين استعرضناهم. نحن نفخر بهذا الطبع الإنسانيّ المتَّقد على هذا النحو، لكننا نحجم عن نصح الآخرين باتخاذه قدوةً لهم. إن السلوك الذي نلوم أنفسنا على عدم اتباعه يقع بالقرب من درجة التوسُّط في الأفعال البشريَّة. فهو لا يعتمد كثيرًا على معتقداتٍ ومذاهبَ بعينها، وإنما يبدو جيدًا في كل زمان ومكان، ويبدو أن كلَّ الأحكام تُشَيَّد به في مختلف الأماكن والأزمنة.

وبعبارة أخرى، فإن ثمار الدين ـ مثلها مثل كل المنتجات البشريَّة ـ عرضةٌ للفساد بسبب الإفراط. ويجب أن يُحكم عليها بواسطة الحسِّ الجمعيّ. ولا يحتاج هذا الحكم إلى لوم المتنسِّكين؛ ولكنه قد يقدر على مدحهم بشكل مشروطٍ فقط، باعتبارهم أشخاصًا يعملون بإخلاصٍ وَفْقَ منظورهم. إنهم يظهرون لنا البَسَالةَ في إطار طريقةٍ معيَّنة، لكن الطريقة الجيدة بشكل غير مشروطٍ لا تتطلَّب أيَّ تساهُلٍ على الإطلاق.

---

(١٢) انظر: يوحنا ٦: ٣٩ «فَقَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَا لأُتِمَّ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي ٣٩ وَمَشِيئَتُهُ هِيَ أَنْ لَا أَدَعَ أَحَدًا مِمَّنْ وَهَبَهُمْ لِي يَهْلِكُ، بَلْ أُقِيمُهُ فِي الْيَوْمِ الأَخِيرِ». والمقصود من اليوم الأخير هو يوم قيامة الأموات جسديًّا قبل الحساب. (المترجمان)

(١٣) أن نرغب في الوصول إلى الحالة الوسط بين النقيضين، والاعتدال في الشيء من دون إفراط أو تفريط، فخير الأمور الوسط. ويقدِّم أرسطو أحد الأمثلة لهذا القانون فيقول: إن الشجاعة بوصفها فضيلةً هي وسطٌ بين التهوُّر والجبن. (المترجمان)

نجد أن خطأ الإفراط يتمثَّل في كل فضيلة قُدسيَّة. فالإفراط - في سياق المَلَكات البشريَّة - عادةً ما يعني: التحيُّز الأحادي الجانب أو افتقاد التوازن؛ لأنه من الصعب تخيُّل وجود مَلَكة أساسيَّة مفرطة القوة، إذا كانت هناك مَلَكات أخرى قويَّة بالقدر نفسه تتعاون معها في العمل. فالعواطف القويَّة تحتاج إلى إرادةٍ قويَّة، وتحتاج القوى الفاعلة القويَّة إلى قوًى عقليَّة قويَّة، وتحتاج القوى العقليَّة القويَّة إلى مشاعر تعاطفٍ قويَّة؛ للحفاظ على الحياة في وضعيَّة مستقرة. فإذا كان هناك اتزانٌ، فلا يمكن لأية مَلَكة أن تكون مفرطة القوة؛ وإنما ستكون المَلَكة الأقوى من بين بقيَّة المَلَكات فحسب. في حياة القديسين، التي تُسمَّى هكذا من الناحية التقنيَّة، تكون المَلَكات الروحيَّة قويةً، ولكن ما يعطينا الانطباع بالغلو يتبيَّن - عادةً عند فحصه - أنه نقص نسبيٌّ في قوة الملكات العقليَّة. فالاستثارة الروحيَّة تتخذ أشكالًا مَرَضِيَّة كلما كانت ميول المرء الأخرى قليلةً جدًّا وكلما كان العقل ضيقًا على نحوٍ مفرط. ونجد على ذلك أمثلة في كل الصفات القُدسيَّة - الحب المخلص لله، والطهارة، والإحسان، والزهد، كلها قد تنحرف عن الوضع القويم. وفي ما يلي سأتناول هذه الفضائل تباعًا.

بادئ ذي بدء، دعونا ننظر في فضيلة الإخلاص الديني. عندما تكون غير متوازنة، يكون التعصُّب إحدى رذائلها. التعصُّب (عندما لا يكون مجرَّد تعبير عن الطموح الإكْلِيرِكيِّ) هو فقط ولاء تمَّ حمله إلى أقصى حدٍّ تشنُّجِيٍّ. فعندما يسيطر على شخصٍ مخلص وذي عقلٍ ضيقٍ شعورٌ بأن شخصًا خارقًا يستحقُّ وحده أن يُخلَص له حصريًا، فإن واحدًا من أول الأشياء التي تحدث هو إضفاء مثاليَّة قُدسيَّة على الإخلاص نفسه. إن إدراك مزايا المعبود بشكلٍ كافٍ، يُنظر إليه على أنه أهمُّ ميزة للعابد؛ والتضحيات والمذلات التي أظهر بها رجال القبائل البدائيَّة إخلاصَهم لزعمائهم منذ قديم الأزل تُصرف الآن إلى الله. تُستنفَد المفردات وتُبَدَّلُ اللغات في محاولة الثناء عليه بما يليق به؛ يُنظر إلى الموت على أنه مكسبٌ إذا نجح في اجتذاب انتباهه المُمْتَنِّ؛ والموقف الشخصي المتمثِّل في كون المرء مخلصًا له يصبح ما يمكن للمرء بالتقريب تسميته بنوعٍ جديدٍ وجليلٍ من التخصُّص المهني داخل القبيلة[١٤].

---

(١٤) كان للقديسين المسيحيين عاداتهم الخاصَّة في الإخلاص الديني: إخلاص القديس فرنسيس =

إن الأساطير التي تدور حول حياة الأشخاص المقدَّسين هي ثمار هذا النُزوع إلى الاحتفاء والتمجيد. يُحاط بوذا[(١٥)] ومحمَّد[(١٦)] وصحابتهما وكثير من القديسين المسيحيين بجواهر الحكايات التي يُقصد بها أن تكون مشرِّفةً لهم، لكنها في الحقيقة شائنة abgeschmackt وسخيفة، وتشكِّل تعبيرًا مؤثرًا عن النزوع الإنساني الضال إلى التمجيد.

إحدى النتائج المباشرة لهذه الحالة الذهنيَّة هي الغيرة على شرفِ الله. وهل يمكن للشخص المخلَّص لهذا الإله إظهار ولائه على نحوٍ أفضل من حساسيته في هذا الصدد؟ يجب أن يستاء من أقل إهانة أو تجاوز بحقِّ الله، ويلزم عليه إلحاق العار بأعداء الله. وفي حالة الأشخاص ذوي العقول الضيقة بإفراط والإرادة النشطة، قد يصبح هذا الهَمُّ انشغالًا يتملَّك المرء بالكامل؛ فالحملات الصليبيَّة لم تُشن والمذابح لم تُرتكب إلا لمحو ازدراء وهميٍّ ظنوا أنه وقع في حقِّ الله. لقد تآمرت اللاهوتيات التي تمثِّل الآلهة المهتمَّة بمجدها، والكنائس ذات السياسات الإمبرياليَّة، على النفخ في نار

= الأسيزي لجروح المسيح عندما صُلِب [حتى إن ملكًا تنزل عليه وأصاب القديس نفسه بها، وهو ما يعرف في التصوُّف المسيحي بـ«علامات جروح المسيح» Stigmata. (المترجمان)]، وإخلاص القديس أنطونيو اللشبوني Saint Anthony of Padua للمسيح وهو طفل [حتى تجلَّى له في رؤيا]، وإخلاص القديس برنارد Bernard of Clairvaux لإنسانيته، وإخلاص القديسة تريزا إلى القديس جوزيف، وما إلى ذلك. كما يبجِّل الشيعة المسلمون عليًّا، زوج بنت النبي، بدلًا من أبي بكر، شقيق زوجته [يخطئ ويليام جيمس في وصف أبي بكر بأنه «شقيق زوجة النبي» بدلًا من «والد زوجته». (المترجمان)]. ويصف الرحَّالة المجري فمبيري درويشًا التقى به في بلاد فارس، «تعهَّد بشكل مهيب، قبل ثلاثين سنةً، أن لسانه لن ينطق أبدًا إلا باسمه المفضَّل: عليّ، عليّ. وبهذا أراد أن يُظهر للعالم أنه كان أخلص مُريدي عليّ، الذي مات منذ ألف عام. وفي منزله، عندما يتحدَّث مع زوجته وأولاده وأصدقائه، لا تتجاوز شفتيه أيُّ كلمة أخرى إلا «عليّ!». وإذا أراد طعامًا أو شرابًا أو أيَّ شيء آخر، عبَّر عن رغبته بتكرار كلمة «عليّ!». وفي أثناء تسوُّله أو تعامله في السوق، يقول فقط «عليّ»! وسواء أُحسِن أو أُسِيء إليه، فإنه يظل يكرِّر بالوتيرة نفسها كلمة «عليّ!». وفي الآونة الأخيرة اتخذت حماسته أبعادًا هائلة لدرجة أنه أصبح يجري طوال اليوم مثل المجنون بطول المدينة وعرضها، راميًا عصاه عاليًا في الهواء، صارخًا بأعلى صوته في كل لحظة «عليّ!». ولقد بجَّل الجميع هذا الدرويش باعتباره قديسًا، واستُقبِل في كل مكان بأسمى تشريف». انظر:

ARMINIUS VAMBÏRY, his Life and Adventures, written by Himself, London, 1889, p. 69.

وفي ذكرى وفاة الحسين بن عليّ ما زال المسلمون الشيعة يجعلون الهواء يدوِّي بصيحات اسمه واسم عليّ.

(١٥) Compare H. C. WARREN: Buddhism in Translation, Cambridge,U. S., 1898, passim.

(١٦) Compare J. L. MERRICK: The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat - ul - Kuloob, Boston, 1850, passim.

هذا المِزاج، حتى أصبح التعصُّب والاضطهاد من الرذائل التي ترتبط - وعلى نحوٍ لا ينفصم، لدى بعضنا - بالعقل القُدسيّ. لكن هذه الرذائل هي بالتأكيد الآثام التحريضيَّة لهذه اللاهوتيات والكنائس. فالمِزاج القُدسيُّ مِزاج أخلاقيٌّ، وعادةً ما يكون المِزاج الأخلاقيُّ قاسيًا. إنه مِزاجٌ متحزِّب، وهذا ما يجعله قاسيًا. فداود لا يعرف فرقًا بين أعدائه وأعداء الربِّ يهوه. والقديسة كاترينا السيانيَّة Catherine of Siena لاهثة وراء إيقاف الحرب بين المسيحيين، التي كانت فضيحة عصرها، لم تجد طريقةً لتوحيدهم أفضل من حملةٍ صليبيَّة لذبح الأتراك. ولم ينطق لوثر بأيِّ كلمة احتجاج أو ندم على العذاب الشنيع الذي قُتِلَ به قادة الأنابابتست[١٧] Anabaptist. وحَمِدَ كرومويل الربَّ على تسليمه أعداءه له حتى يتسنَّى له «إعدامهم». هذا، وتحضر السياسة باعتبارها عنصرًا أساسيًّا في جميع هذه الحالات؛ لكن التقوى لا تجد في هذه الشراكة مع السياسة أمرًا غير طبيعيٍّ بالكامل. لذا، عندما يخبرنا «المفكِّرون الأحرار»[١٨] أن الدين والتعصُّب توأمان، لا يمكننا دفع هذه التهمة عن الدين بشكل قاطعٍ وحاسمٍ.

ومن ثَمَّ يجب إدراج التعصُّب في قائمة أخطاء الدين، طالما بقي عقل الشخص المتدين في الطور الذي يشبعه فيه تصور الإله بوصفه طاغيةً مستبدًّا. ولكن بمجرَّد أن يُمثِّل الله باعتباره أقلَّ انهمامًا بشرفه ومجده، فإنه يتوقَّف عن كونه خطرًا.

يظهر التعصُّب فقط عندما تكون شخصيَّة المرء متسلِّطةً وعدوانيَّةً. أما في الشخصيات الألطف، حيث يكون الإخلاص الديني شديدًا والعقل ضعيفًا، فنجد استغراقًا خياليًّا في محبَّة الله لدرجة أنه يستبعد كل المصالح البشريَّة العمليَّة، ورغم براءة هذا الاستغراق، فإنه أحاديُّ الجانب بدرجة لا

---

(١٧) حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في أوروبا في القرن السادس عشر، دعت إلى عدم تعميد الأطفال لأنهم عاجزون عن الإيمان بحرية، وطالبت في الوقت نفسه بتجديد معمودية الذين بلغوا سنَّ الرشد، وبذلك اصطدموا مع الكاثوليك والبروتستانت أيضًا، مما عرضهم إلى اضطهاد أوروبيٍّ شامل دفعهم للهجرة الجماعية إلى أمريكا الشمالية. (المترجمان)

(١٨) الفكر الحر Freethought: هو وجهة نظرٍ فلسفية ترى أنه ينبغي تشكيل الآراء على أُسسٍ تجريبيَّة ومنطقيَّة وعقلانيَّة، لا باعتبارها نتائجَ للسلطة أو العادات أو الوحي الخارق للطبيعة. فدائمًا ما ارتبطت مواقفهم برفض النُّظم الدينية والاجتماعية السائدة، لصالح مواقف أكثر ذاتيةً مثل الربوبيَّة أو الأناركية. (المترجمان)

تسمح له بأن يكون محلًّا للإعجاب. فالعقل الضيق للغاية لا تتوفَّر فيه مساحة إلا لنوعٍ واحدٍ من العواطف. وعندما تستحوذ محبَّةُ الربِّ على مثل هذا العقل، فإنَّها تطرد منه كلَّ محبَّة سواها. وبما أنه لا يوجد اسم إنجليزيٌّ لمثل هذا الإفراط العذب في الإخلاص، فسأشير إليه باسم الـ**«ثيوباثية»** Theopathy.

وقد نجد في القديسة مارغريت ماري آلاكوك مثالًا على هذه الحالة:

يقول آخر كُتَّاب سيرة حياتها: «أن تُحَبَّ هنا على الأرض؛ يعني: أن يحبك شخصٌ نبيل، وبارز، ومميز؛ أن يحبك بوفاء، بإخلاص - يا له من سحر! لكن أن يحبك الربُّ! أن يحبك لدرجةٍ تصرف انتباهك عن كل شيء آخر [الحب حتى الجنون aimé jusqù'à la folie]! لقد ذابت مارجريت بالحبِّ من جراء هذه الفكرة. ومثل القديس فيليب النيري Philip of Neri في الأزمنة السابقة، أو مثل القديس فرنسيس كسفاريوس، قالت للربِّ: «أوقف، يا إلٰهي، هذه السيول التي تغمرني، أو زِد في سعتي حتى يتسنَّى لي استيعابها»(١٩).

وكانت أوضح الإشارات التي تلقتها مارغريت ماري على محبَّة الربِّ لها هلوسات بصريَّة ولمسيَّة وسمعيَّة، وكان أشدها وضوحًا تجلِّي قلب المسيح الأقدس لها في رؤيا، «محاطًا بأشعة أكثر توهجًا من الشمس، وشفافة مثل البلور. ويظهر عليه بوضوحٍ الجرحُ الذي أصابه على الصليب. وحول هذا القلب الإلٰهي، كان هناك تاجٌ من الأشواك، وصليب فوقه». وفي الوقت نفسه أخبرها صوت المسيح، الذي لم يعد قادرًا على احتواء لهيب محبته للجنس البشري، أنه قد اصطفاها بمعجزةٍ لتنشر المعرفة بهذه المحبَّة. وعندها أخرج قلبها الفاني ووضعه داخل قلبه وألهبه، ثم أعاد وضعه في صدرها، مضيفًا: «حتى الآن أخذت اسم أَمَتي، لكنك من الآن فصاعدًا ستُسمين بالحواريِّ المحبوب لقلبي الأقدس».

وفي رؤيا أخرى لاحقة، كشف المخلِّص لها بالتفصيل عن «المخطط العظيم» الذي كان يرغب في أن يستعملها في تنفيذه: «أطلب منكِ أن تجعلوا

---

(١٩) BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, p. 145.

أيام الجمع الأولى بعد أسبوع الآلام(٢٠) يومًا مقدَّسًا خاصًّا بتكريم قلبي من خلال قُدَّاسٍ مناولةٍ عام وبخدماتٍ تهدف إلى تعويض الإهانات التي تلقَّاها قلبي بشكلٍ مشرف. وأعدكِ بأن قلبي سيتسع ليسكب بغزارةٍ آثار حبِّه على كل الذين قدموا له هذا التشريف، أو الذين مكنوا الآخرين من فعل ذلك».

يقول السيد بوجاد Bougaud كاتب سيرة حياتها: «هذا الوحي هو ـ بلا شكٍّ ـ أهمُّ من كل المكاشفات التي أنارت الكنيسة منذ التجسُّد والعشاء الرباني. . . بعد الأفخارستيا، الجهد الأسمى للقلب المقدَّس»(٢١). إذن، ما هي الثمار الطيبة لذلك كله في حياة مارغريت ماري؟ يبدو أنها لم تكن شيئًا يُذكر سوى المعاناة والصلوات وغياب العقل والإغماءات والنشوات. حتى إنها أصبحت عديمة الجدوى بشكلٍ متزايد في الدير، فاستغراقها في حبِّ المسيح:

«الذي زاد يومًا بعد يوم، جعلها شيئًا فشيئًا غير قادرة على القيام بالواجبات الخارجيَّة. لقد جربوها في المستشفى، ولكن الأمر لم ينجح كثيرًا، على الرغم من أن لطفها، وحماسها، وإخلاصها كانوا بلا حدود، وأن إحسانها بلغ أعمالًا بطوليَّة لا يتحمَّل قراؤنا سردها. لقد جربوها في المطبخ، لكنهم فقدوا الأمل في نجاح هذا الأمر أيضًا؛ فقد كان كل شيء يسقط من يديها. أما التواضع المثير للإعجاب الذي كانت تصلح به حماقاتها، فلم يغير من واقع كون أفعالها تخلُّ بالنظام الذي يجب أن يكون سائدًا في مجتمع الدير. لقد وضعوها في المدرسة، حيث كانت الفتيات الصغيرات يعتززن بها، ويقطعن أجزاء من ملابسها [باعتبارها آثارًا مقدَّسة] كما لو كانت قديسةً بالفعل، لكنها كانت مستغرقةً جُوَّانيًّا لدرجةٍ منعتها من تقديم الاهتمام اللازم. أصبحت درجة ارتباط هذه الأخت العزيزة المسكينة بالدنيا الأرضيَّة أقلَّ بعد تلك الرؤى مقارنة بما قبلها، واضطر المحيطون بها إلى تركها تحلِّق في سمائها»(٢٢).

---

(٢٠) أسبوع الآلام: هو أسبوع يحتفل فيه المسيحيون بدخول يسوع القدس في أحد السعف، مرورًا بخميس العهد ذكرى العشاء الأخير، ثم الجمعة العظيمة ذكرى موت المسيح، وانتهاء قيامة المسيح من الأموات في أحد القيامة. (المترجمان)

(٢١) BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie,Paris, 1894, pp. 365, 214.

(٢٢) BOUGAUD: Op. cit., p. 267.

إنها بالفعل أختٌ عزيزة مسكينة! لطيفة وطيِّبة، ولكن تفتقر بشدَّة إلى النظرة الفكريَّة لدرجة أنه سيكون من الصعب جدًّا أن نطلب من أنفسنا - بتعليمنا البروتستانتي والحديث - الشعور بأيِّ شيءٍ سوى الشفقة والعطف على نوع القداسة الذي تجسِّده. مثال آخر أقل حدَّةً على القداسة الثيوباثية، هو مثال القديسة جيرترود Gertrude، الراهبة البيندكتية من القرن الثالث عشر، والتي تتكوَّن «رؤاها»، التي تُعَدُّ مرجعيَّة صوفيَّة شهيرة، بالأساس من براهين على تحيُّز المسيح لشخصها غير المستحِق. إن تأكيدات الحب، والحميميَّة، والمداعبات، والإطراءات، التي توجَّه بها المسيح إلى شخص جيرترود، والتي هي من الأنواع الأكثر عبثيَّةً وصِبيانيَّة، تشكِّل مادة سرديَّة السخافة العقليَّة هذه[٢٣]. ومن خلال قراءة مثل هذه السرديَّة، ندرك حجم الفجوة بين القرن الثالث عشر والقرن العشرين، ونشعر أن قداسة الشخصيَّة قد تعطي ثمارًا لا قيمة لها تقريبًا إذا كانت مرتبطةً بمثل هذه التعاطفات العقليَّة المتدنِّية. فمع العلم، والمذهب المثالي، والديمقراطية، نما خيالنا بحيث أصبح يحتاج إلى إلٰهٍ ذي طبع مختلف تمامًا عن طبع ذلك الكائن المهتم حصرًا بتوزيع النِّعم الشخصيَّة، والذي كان إلٰهًا مُرْضِيًا لأسلافنا. ولأننا مفتونون برؤية الاستقامة الاجتماعيَّة، فإن الإلٰه غير المكترث بأي شيء سوى التملُّق، والممتلئ بالتحيُّز لتفضيلاته الفرديَّة، يفتقر في أعيننا إلى عنصر أساسيٍّ من عناصر العظمة؛ وحتى أفضل قديسي القرون السابقة، الذين ظلوا

---

(٢٣) أمثلة: «سَعَتْ إلى حمل بعض المواد ذات الرائحة في فمها بهدف التخلُّص من معاناة الصداع الذي أصابها، عندما ظهر الربُّ لها وانحنى ناحيتها في محبَّة بالغة، ليجد راحته في هذه الروائح. وبعد أن استنشقها بلطف، نهض وقال للقديسين وهو يشع بالرضا، كما لو أنه كان مسرورًا بما فعله: «انظروا للهدية الجديدة التي أعطتني خطيبتي إياها!».

«في أحد الأيام، في كنيسة صغيرة، سمعت جيرترود صوتًا خارقًا للطبيعة يردِّد: «قدوس، قدوس، قدوس». ثم مال عليها ابنُ الربِّ كعاشق، وطبع على روحها أرقَّ قُبلة، وقال لها في أثناء «قدوس» الثانية: «في كلمة قدوس هذه الموجهة إلى شخصي، استقبلي بهذه القبلة كل قدسية إلٰهيتي وبشريتي، ودعيها تكون إعدادًا كافيًا لكِ كي تقتربي من طاولة المناولة». وفي يوم الأحد الذي تلا ذلك، بينما كانت تشكر الربَّ على هذه النعمة، أتاها ابنُ الربِّ، أكثر بهاءً من آلاف الملائكة، وأخذها بين ذراعيه كما لو كان فخورًا بها، وقدَّمها إلى الربِّ الآب، في كمال القداسة الذي مَهَرها به. وابتهج بهذه الروح التي قدمها له ابنه الوحيد، كأنه لم يعد قادرًا على كبح نفسه، فأعطاها - كما أعطاها الروح القُدُس - القداسةَ المنسوبة إلى كل قدوس منهما. وهكذا بقيت موهوبة بالامتلاء التام بنعمة القداسة، التي منحتها القدرة المطلقة، والحكمة، والمحبة». انظر:

Révélations de Saints Gertrude, Paris, 1898, i. 44, 186.

حبيسي مثل هذا التصور عن الله، يبدون لنا سطحيين وكريهين بشكلٍ غريب.

القديسة تريزا كمثالٍ، وهي واحدة من أكثر النساء مهارةً واقتدارًا، من نواحٍ كثيرة، والتي لدينا تأريخ لحياتها. كان لديها عقليَّة قويَّة من الناحية العمليَّة، وكتبت نصوصًا رائعة في علم النفس الوصفي، وامتلكت إرادةً مكافئة لأي طارئ مهما كان، وكانت لديها موهبةٌ كبيرة في السياسة والتجارة، وكانت تتمتَّع بميلٍ للتفاؤل، وبأسلوب أدبيٍّ من الطراز الأول. كانت طامحةً بشكل عنيد، ووضعت حياتها كلَّها في خدمة مبادئها الدينيَّة. ورغم سخافة هذه المبادئ، وفقًا لطريقة تفكيرنا الحالية، فإنني أعترف (على الرغم من علمي بتأثُّر الآخرين بشكل مختلف) بأن الشعور الوحيد الذي انتابني في أثناء قراءة كتاباتها كان الأسف على توظيف هذه الروح النشطة بشكلٍ هزيلٍ للغاية.

فعلى الرغم من كل المعاناة التي تحمَّلتها، ثَمَّة نكهة من السطحيَّة تحوم حول عبقريتها. ولقد قسَّم عالم الأنثروبولوجيا في جامعة بيرمينغهام، الدكتور جوردان Jordan، الجنس البشري إلى نوعين: «الزبابيات» (shrews) و«غير الزبابيات» (non-shrews)[٢٤]. ونوع «الزَبَابَة» هو الذي يمتلك «مزاجًا نشطًا غير عاطفيٍّ». وبكلمات أخرى، الزبابات هي «محركات» وليست «مُحسات»[٢٥]؛ وكقاعدة، يكون تعبيرها أكثر حيويةً من المشاعر التي يبدو أنها تحركها. ولقد كانت القديسة تريزا، رغم التناقض البادي في مثل هذا الحكم، زبابةً نموذجيَّةً، وَفْقَ هذا المعنى للمصطلح. إن صخب أسلوبها وحياتها يثبتان ذلك. فهي لم تحصل فقط من مخلِّصها على خدماتٍ شخصيَّة ونِعَم روحيَّة لم يسمع بها أحدٌ من قبل، ولكن وجب عليها أيضًا الكتابة عنها في الحال **واستغلالها** مهنيًّا، واستخدام خبراتها في تعليم أولئك الأقل حظًّا وإرشادهم. فإفراطها في التحدُّث عن نفسها بفصاحة، وعدم إحساسها بأنها شخصٌ سيئ بشكل جذريٍّ كما هو حال التائبين النادمين حقًّا، وإنما إحساس ـ عوضًا عن ذلك ـ بـ«ذنوبها» و«عيوبها» بصيغة الجمع؛ وتواضعها النمطي،

(٢٤) FURNEAUX JORDAN: Character in Birth and Parentage, first edition. Later editions change the nomenclature.

(٢٥) فيما يتعلّق بهذا التمييز، انظر التقرير العملي المثير للإعجاب في كتاب جيمس بلدوين J. BALDWIN (١٨٦١ ـ ١٩٣٤) بعنوان «قصة العقل The Story of the Mind» الصادر عام (١٨٩٨).

وتمركزها حول ذاتها، وارتباكها عند كل تجلٍّ جديد لتحيُّز الربِّ المخصوص لها، وهي الشخص غير الجدير بذلك؛ هي كلها تجلياتٌ نموذجيَّة لنوع «الزبابة»: فالشخصيَّة الشاعرة بالعظمة ستغرق في الامتنان وستلتزم الصمت. والحقيقة أن القديسة تريزا كان لديها أيضًا بعض غرائز العوام؛ فقد كرهت اللوثريين، وتاقت إلى انتصار الكنيسة عليهم؛ لكن يبدو أن فكرتها عن الدين هي - في الأساس - أنه مغازَلةٌ غراميَّة لا نهاية لها - إذا جاز لي القول من دون إهانة - بين الناسِكِ وإلهه. وبصرف النظر عن مساعدة الراهبات الأصغر سنًّا في سلوك هذا الاتجاه باستلهام نموذجها وتعاليمها، فلا يوجد أيُّ منفعة بشريَّة فيها، أو أيُّ علامة على أيِّ مصلحةٍ عامَّة للإنسان. ومع ذلك، فإن روح عصرها - وبعيدًا عن أيِّ محاولة لتوبيخها - قد رفعتها إلى مصاف الخارقين.

وعلينا كذلك أن نصدر حكمًا مماثلًا على مفهوم «القداسة» القائمة على أساس الجدارة. فأيُّ إله يمكنه أن يهتمَّ بالحفاظ على حسابٍ دقيقٍ متحذلِق لأوجه قصور المرء من ناحية، ومن الناحية الأخرى يمكنه الشعور بمثل هذا التحيُّز، ويحمِّل مخلوقاتٍ معيَّنة بمثل علامات الاستحسان التافهة هذه؛ هو إله ذو عقلٍ أضيق من أن نسمح لأنفسنا بالإيمان به. ولذلك عندما محى لوثر - بطريقته الرجوليَّة الهائلة، وبحركةٍ واحدة من يده - فكرة أن الربَّ العظيم يحفظ حسابَي دائن ومدين لكل فرد[٢٦]، فإنه قد وسَّع خيال الروح، وأنقذ اللاهوت من السخافة.

لكن كفانا حديثًا عن الإخلاص المحض المنفصل عن التصوُّرات العقليَّة التي من شأنها أن توجِّهه نحو إنتاج ثمارٍ بشريَّة نافعة.

ولننتقل إلى الفضيلة القُدسيَّة التالية التي نجد فيها غلوًّا، ألا وهي

---

(٢٦) ينصُّ المبدأ البروتستانتي «بالإيمان وحده Sola Fide» على أنه بغضِّ النظر عن عمل الشخص، يأتي الخلاص من الإيمان وحده لا من الأعمال الصالحة. واعتبر لوثر أن هذه القضية هي القضية المركزية لحركة الإصلاح، فوصفها بأنها «المذهب الذي تستند عليه الكنيسة أو تسقط». واعتمدت حركة الإصلاح على حقيقة أن العهد الجديد يحتوي على ما يقرب من مائتي تصريح يبدو أنها جميعًا توحي بكون الإيمان كافيًا للخلاص. وفي مقدمة لوثر لترجمته الألمانية لـ«رسالة القديس بولس إلى أهل رومية»، يقول: «لا يتوقَّف الإيمان عن القيام بالأعمال الصالحة أبدًا... وهكذا، فإنه من المستحيل فصل الإيمان عن الأعمال الصالحة كما لا يمكن فصل الحرارة والضوء عن النار». (المترجمان)

الطهارة والنقاء. عند الشخصيات الثيوباثيَّة، مثل أولئك الذين استعرضنا حالهم للتو، يجب ألا يختلط حبُّ الربِّ مع أي حبٍّ آخر. وبالتالي، يُنظر إلى الأب والأم والأخوات والإخوة والأصدقاء على أنهم إلهاءاتٌ مشتِّتة للانتباه؛ لأنه عندما تجتمع قوة الإحساس مع ضيق الأفق، كما يحدث في كثير من الأحيان، فإنهما يتطلبان - قبل كل شيء - عالَمًا مبسَّطًا، بلا أية تعقيدات، للسكن فيه. فلا يمكن للأشخاص من ذلك النوع التكيُّف بأريحيَّة مع التنوُّع والارتباك. ولكن في حين أن التَّقِيَّ المجاهد يصل إلى توحُّده بشكل موضوعيٍّ، عن طريق القضاء على الفوضى والانحراف بقوة، فإن التقيَّ المنكفئ على نفسه يصل إلى توحُّده بشكل ذاتيٍّ، تاركًا فوضى العالم كما هي، وصانعًا لنفسه - عوضًا عن ذلك - عالمًا أصغر يأوي إليه ويزيل الفوضى منه تمامًا. وهكذا، إلى جانب جنود الكنيسة بسجونهم، وحملات فرسانها الاضطهاديَّة Dragonnades، ومحاكم التفتيش، لدينا أيضًا **الانعزال الكنسي fugient**، كما قد يسميه المرء، بصوامعه، وأديرته، وطوائفه. تسعى كلتا الكنيستين السابقتين إلى الشيء نفسه - إلى توحيد الحياة[27]، وتبسيط مشهد العالَم أمام الروح. فالعقل ذو الحساسيَّة الشديدة للنزاعات الداخليَّة سيُسقط عنه العلاقاتِ الخارجيَّة واحدة تلو الأخرى، بما أنها تعيق عملية استغراق الوعي في الروحانيات. فبداية سيهجر كلَّ مسببات اللهو، ثم «المجتمع» التقليدي، ثم الأشغال، ثم الواجبات العائليَّة، حتى يصل أخيرًا إلى العزلة التامَّة، مع تقسيم اليوم إلى ساعاتٍ يقوم في كلٍّ منها بأفعالٍ دينيَّة محدَّدة، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنه تحمُّله. إن حياة القديسين هي تاريخٌ من التخلِّي المتتالي عن التعقيدات، وإسقاط كل أشكال الاتصال بالحياة الخارجيَّة واحدًا تلو الآخر للحفاظ على نقاء النغمة الجُوَّانيَّة[28].

---

(٢٧) حول هذا الموضوع أحيل إلى كتاب السيد ميورسير murisier الموسوم بـ«أمراض العاطفة الدينيَّة» (Les Maladies du Sentiment Religieux, Paris, 1901)، والذي يرى فيه أن تحقيق الوحدة الجُوَّانيَّة هو الباعثُ الرئيس للحياة الدينيَّة بأكملها. لكن **كل** الاهتمامات القيمية القوية، الدينية أو اللادينية، توحِّد العقل وتميل إلى إخضاع كل شيء لطوعها. ويمكن للمرء أن يستنتج من صفحات الكتاب أن هذا الوضع سمةٌ خاصَّة بالدين، وأنه يمكن للمرء تجاهُل المحتوى المادي تقريبًا، عند دراسة الدين. لكني على ثقة من أن كتابي هذا سيقنع القارئ بأن الدين يمتلك الكثير من المحتوى المادي المميز، والذي هو أكثر أهميةً من أي شكل سيكولوجيٍّ عام. لكن على الرغم من نقدي هذا، أجد كتاب ميورسير كتابًا نافعًا جدًّا.

(٢٨) مثال: «في بدايات الحياة الجُوَّانية للخادم [زويزه]، وبعد أن طهَّر روحه بشكل صحيحٍ =

تقول راهبة صغيرة لرئيسها: «أليس من الأفضل ألّا أتكلّم على الإطلاق خلال ساعة الاستجمام، حتى لا أتعرض - من خلال الكلام - لخطر الوقوع في خطيئةٍ قد لا أكون واعيةً بها؟»[٢٩]. وحتى إذا ما بقيت تلك الحياة اجتماعيَّة بأي شكلٍ من الأشكال، فإنه يلزم على أصحابها اتِّباع قاعدة سلوكٍ واحدة متطابقة دائمًا. وعندها يشعر المتعصِّب للطهارة الدينيَّة، وهو محاط بكل هذه الرتابة، بأنه نظيفٌ وحرٌّ مرةً أخرى. إن دقَّة تطابق الأفراد الذي تحافظ عليه بعض المجتمعات الطائفيَّة، سواء أكانت رهبانيَّة أم لا، هي أمر لا يمكن تصوره تقريبًا بالنسبة إلى الرجل العادي في العالَم الدنيوي. إن الزيَّ، واللغة، والساعات، والعادات تصبح قوالبَ نمطيَّةً تمامًا، وليس هناك شكٌّ في أن بعض الأشخاص تهيئهم طبيعتهم الفطريَّة لأن يجدوا في مثل هذا الثبات راحةً ذهنيَّةً لا تُضاهى.

ليس لدينا الوقت لتقديم أمثلة؛ لذلك سأكتفي بحالة القديس لويجي غونزاغا Louis of Gonzaga (١٥٦٨ - ١٥٩١) بوصفه نموذجًا للمغالاة في التطهُّر. وأعتقد أنكم ستوافقون معي على أن هذا الشابَّ قد قضى على كل تعلُّق بالحياة الخارجيَّة التي قد تعارض حياته الجُوَّانيَّة إلى حدٍّ لا يمكننا الإعجاب به دون تحفُّظ. يقول كاتب سيرة حياته إنه في سنِّ العاشرة:

«أُلهم بتكريس عذريته لمريم أمِّ الإله؛ لأنه سيكون أحلى هدية ممكنة لها. وعلى الفور، نذر عفَّتَه الدائمة بكل الحماسة التي كانت لديه، وهو مبتهج القلب، ومتَّقد بالحبِّ. قبلت مريم تَقْدِمَة قلبه البريء، وحصلت له من الربِّ - كتعويضٍ - على نعمةٍ خارقة، وهي ألَّا يشعر طوال حياته بأقل لمسة إغراء تنافي فضيلة الطهارة. كانت هذه نعمة استثنائيَّة بالفعل، فنادرًا ما

= بواسطة الاعتراف، حدَّد لنفسه - في عقله - ثلاث دوائر ليحبس نفسه بداخلها، باعتباره تحصينًا روحيًّا. كانت الدائرة الأولى هي صومعته، وكنيسته، وجوقة الإنشاد الديني. عندما يكون بداخل هذه الدائرة، يبدو لنفسه أنه في أمانٍ تامٍّ. وكانت الدائرة الثانية هي الدير بأكمله حتى بوابته الخارجيَّة. وكانت الدائرة الثالثة والأبعد هي البوابة نفسها، وهنا كان من الضروري أن ينتبه بشدَّة. وعندما يخرج من هذه الدوائر، يبدو له أنه يواجه نفس محنة الحيوانات البريَّة عندما تترك جُحْرها، وتحدق مخاطر الاصطياد بها، ومن ثمَّ تكون في حاجةٍ إلى كل مَكْرِها ويقظتها». انظر:

The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, translated by KNOX, London, 1865, p. 168.

(٢٩) Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique, à Nancy; Nancy, 1896, p. 129.

مُنِحَت حتى للقديسين أنفسهم، والأعجب من ذلك أن لويجي كان يقضي وقته دائمًا في البلاط وبين الصفوة، حيث تكون الأخطار محدقةً والفرص متكرِّرة على نحوٍ غير معتاد. صحيح أن لويجي قد أظهر منذ طفولته المبكِّرة نفورًا فطريًّا تجاه أي شيء قد يكون نجسًا أو غير عُذْرِيٍّ، وحتى تجاه العلاقات بين الرجال والنساء أيًّا كان نوعها. لكن ما جعل الأمر أكثر إثارةً للدهشة، وخاصةً منذ أن تعهَّد بهذا النَّذْر، شعوره بأنه من الضروري اللجوء إلى مثل هذا العدد من الوسائل لحمايته من أدنى خطر قد يهدِّد عذريته التي كرسها. قد يفترض المرء أنه إذا كان هناك من يمكنه الاكتفاء بالاحتياطات العادية، المنصوص عليها لجميع المسيحيين، فمن المؤكَّد أنه سيكون لويجي. لكن لا! بل ذهب في ذلك ـ كما في إماتته لشهوات الجسد ـ إلى أبعد مما ذهب غالبية القديسين في استخدام الوسائل الوقائية والدفاعية، وفي الفرار من أقل المناسبات خطرًا، ومن كل تهديدٍ محتمل. فهو الذي تمتَّع بحمايةٍ استثنائيَّة إلٰهيَّة ولم يقع في الغواية قطُّ، كان يأخذ خطواته بحسبان كما لو كان مهددًا من كل جانبٍ بالخطر. ومن ثَمَّ لم يرفع عينيه قطُّ، عندما كان يمشي في الشوارع، أو عندما يكون وسط جماعته. ولم يكتفِ فقط بتجنُّب أي عملٍ مع الإناث بشكل مُوَسْوِسٍ أكثر من ذي قبل؛ لكنه نبذ كلَّ المحادثات وكلَّ أنواع الترفيه الاجتماعي معهنَّ، رغم أن والده حاول إشراكه في تلك المناسبات؛ إلا أنه بدأ مبكِّرًا جدًّا في تعريض جسده البريء إلى كل أنواع التقشُّف»[٣٠].

وفي سنِّ الثانية عشرة، نقرأ عن هذا الشاب أنه: «إذا ما أرسلتْ إليه والدته، عن طريق الصدفة، إحدى وصيفاتها برسالة، لم يكن يسمح لها قَطُّ بالدخول عليه؛ بل يستمع إليها من خلال بابٍ مفتوحٍ بالكاد، ثم يأمرها بالانصراف على الفور. ولم يعجبه أن يكون بمفرده مع أمِّه، سواء على المائدة أو في محادثة؛ وعندما ينسحب باقي مرافقيه، يتعلَّل بأي ذريعةٍ لكي ينسحب هو أيضًا... كان يتجنَّب معرفة العديد من السيدات المرموقات من أقاربه، ولو حتى بالنظر؛ وقد أبرم مع والده معاهدةً تقضي بتنفيذ كل ما يطلبه والده عن طيب خاطرٍ ومن دون إبطاء، شريطة أن يعفيه من جميع الزيارات إلى سيدات» (المرجع نفسه، ص٧١).

(٣٠) MESCHLER's Life of Saint Louis of Gonzaga, French translation by LEBRÎQUIER, 1891, p. 40.

وعندما كان في السابعة عشرة من عمره، انضمَّ لويجي إلى تنظيم اليسوعيين[٣١]، رغمًا عن توسلات والده المنفعلة، بما أنه كان وريثًا لبيت أمراء. وعندما تُوفي والده في العام اللاحق، اعتبر لويجي فَقْدَه بمثابة «اهتمام خاص» يوليه له الربُّ، وكتب إلى أمِّه الثكلى رسائلَ تحتوي على نصائح منمَّقة، وكأنها من مرشد روحيٍّ. وسرعان ما أصبح راهبًا جيدًا لدرجة أنه إذا سأله أحدٌ عن عدد إخوته وأخواته، كان عليه أن يفكِّر ويحصيهم قبل الردِّ. سأله الأب يومًا عمَّا إذا كانت ذكرى عائلته تحزنه أبدًا، وكان جوابه الوحيد على ذلك هو: «أنا لا أفكِّر فيهم أبدًا إلا عندما أصلي من أجلهم». لم يره أحدٌ قَطُّ وفي يده زهرة أو أي شيء معطَّر قد يسرُّه. بل على العكس، كان يبحث في المستشفى عن أكثر الأشياء إثارةً للاشمئزاز، وبلهفة يخطف ضمادات القرح، وما إلى ذلك، من أيدي رفاقه. كان يتجنَّب الأحاديث الدنيويَّة، ويحاول على الفور تحويل كل محادثة إلى موضوع دينيٍّ، وإلا لزم الصمت. كان يرفض بشكل منهجيٍّ ملاحظة محيطه. فعندما طُلِبَ منه في أحد الأيام إحضار كتابٍ من على مقعد رئيس الكهنة في قاعة الطعام، كان عليه أن يسأل عن مكانٍ جلوسه؛ لأنه في الأشهر الثلاثة التي كان خلالها يأكل الخبز هناك، حرص على حماية عينيه من ملاحظة تفاصيل المكان. وفي أحد الأيام، خلال فترة الراحة، بعد أن نظر بالصدفة إلى أحد رفاقه، لام نفسه على خطيئته الخطيرة المنتهكة للحياء. كان يلزم الصمت باعتباره حافظًا من خطايا اللسان، وكانت أكبر كفَّارة له هي الحد الذي وضعه رؤساؤه على كفاراته الجسديَّة. كان يسعى وراء الاتهامات الباطلة والتوبيخات الظالمة باعتبارها فرصًا للتواضُع؛ ومن شدَّة طاعته، أنه عندما نفدت أوراق زميله في الغرفة، وطلب منه ورقةً، لم يشعر أنه حرٌّ في إعطائها له من دون إذن الرئيس الذي كان يحل محلَّ الله وينقل أوامره.

لا يمكنني إيجاد أي أنواع أخرى من الثمار غير ثمار قداسة لويجي هذه. لقد تُوفي في عام ١٥٩١، في عامه التاسع والعشرين، ويُعرف في الكنيسة بأنه شفيع الشباب. وفي اليوم المخصَّص للاحتفال به في تقويم

(٣١) يثني في دفتر ملاحظاته الصبياني على الحياة الرهبانيَّة لخلوِّها من الخطيئة، ولكنوزها الأبديَّة، التي تمكِّننا من إحراز «الجدارة في نظر الله مما يجعله مدينًا لنا إلى الأبد».

Loc. cit., p. 62.

القديسين، يُحاط المذبح المكرَّس له في إحدى كنائس روما «بالزهور المرتَّبة بذوقٍ رائع، ويمكن رؤية كومة من الرسائل عند قاعدة المذبح، كتبها الشباب والشابات إلى القديس، وموجَّهة إلى (الجنَّة). ومن المفترض أن تُحرق دون قراءتها إلا من قِبل القديس لويجي نفسه، الذي سيجد فيها التماسات فريدة في هذه الخطابات الصغيرة للغاية؛ فإذا كانت مربوطةً بشريطٍ أخضر، فهي معبِّرة عن الأمل؛ وإذا كان الشريط أحمر، فهي ترمز للحب»، إلخ[٣٢].

سيعتمد حكمنا النهائيُّ على قيمة حياةٍ كهذه - إلى حدٍّ كبير - على تصوُّرنا لله، وعلى نوع السلوك الأكثر إسعادًا له حين تمارسه مخلوقاته. لم تهتم كاثوليكية القرن السادس عشر كثيرًا بالاستقامة الاجتماعيَّة، ولم تعتقد أن تَرْكَ العالم إلى الشيطان بينما يكتفي المرء بإنقاذ روحه هدفٌ مُخزٍ ومشينٌ. أما اليوم، فالمساعدة في الشؤون الإنسانيَّة العامَّة، سواء أكانت أمرًا صحيحًا أم خاطئًا، هي نتيجة لإحدى تلك الطفرات الدنيويَّة في

---

(٣٢) Mademoiselle Mori, a novel quoted in HARE's Walks in Rome, 1900, i. 55.

لا أستطيع مقاومة إغراء الاستشهاد بحالةٍ أخرى من حالات التطهُّر بالعزلة من كتاب ستاربَك، ص٣٨٨، يقول:

«إن علامات الشذوذ التي يُظهرها الأشخاص المقدَّسون تحدث بشكل متكرِّر. فهم لا ينسجمون مع الآخرين، وفي كثيرٍ من الأحيان يقطعون أية علاقة بالكنائس التي يعتبرونها دنيويَّة، ويصبحون شديدي الانتقاد للآخرين، ويهملون التزاماتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والماليَّة. وكمثالٍ على هذا النوع: كان هناك امرأة في الثامنة والستين من عمرها، أجرى المؤلف دراسةً خاصَّة عنها. لقد كانت عضوة في واحدة من أنشط الكنائس وأكثرها تقدمًا في جزء مزدحم من مدينة كبيرة. وصفها كاهنها بأنها وصلت إلى المرحلة الانتقادية. لقد نما لديها أكثر فأكثر شعور بعدم التعاطف مع الكنيسة؛ فانحصر ارتباطها بالكنيسة مؤخرًا في مجرَّد حضور اجتماع الصلاة، حيث كانت رسالتها الوحيدة هي لوم الآخرين وإدانتهم بسبب أنهم يعيشون على مستوى دينيٍّ منخفض. في النهاية، انقطعت عن كل الكنائس. ولقد وجدها المؤلف تعيش بمفردها في غرفة صغيرة في الجزء العلويِّ من منزلٍ متنقل رخيص، بعيدة كل البُعْد عن كل العلاقات الإنسانيَّة، ولكنها كانت تبدو مبتهجةً في تمتُّعها بنعمها الروحيَّة الخاصَّة. كانت تشغل وقتها بكتابة كتيبات تشرح كيفية التَقَدُّس - صفحة تلو صفحة من الجذل الحالم. وتبيَّن أنها واحدةٌ من مجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يدعون أن الخلاص ككلٍّ ينطوي على ثلاث خطوات بدلًا من اثنتين؛ ليس التحوُّل الديني والتَقَدُّس فحسب، وإنما يجب أن تكون هناك خطوة ثالثة، وهو ما يسمونه «الصلب» أو «الفداء الكامل»، والذي يبدو أن علاقته بالتقدُّس تشبه علاقة التقدُّس بالتحوُّل الديني. لقد حكت لي كيف قالت لها الروح القُدس: «توقفي عن الذهاب إلى الكنيسة. توقفي عن حضور اجتماعات القداسة. اذهبي إلى غرفتك الخاصَّة وسأعلمك». إنها تعترف بعدم اهتمامها بالكليات، أو الوعَّاظ، أو الكنائس؛ وإنما تهتمُّ فقط بسماع ما يقوله الربُّ لها. بدا وصفها لتجربتها متسقًا تمامًا؛ هي سعيدة وراضية، وحياتها مُرضية لها تمامًا. في أثناء الاستماع إلى قصتها الخاصَّة، كان من السهل نسيان أنها قصَّةُ شخصٍ لم يستطع العيش بانسجامٍ مع رفاقه».

المشاعر الأخلاقيَّة التي تحدثت عنها، والتي يتم اعتبارها عنصرًا أساسيًّا في الشخصيات ذات الجدارة والاستحقاق؛ وأن يكون المرء نافعًا في الشأن العام أو الخاص صار يُعَدُّ أيضًا نوعًا من الخدمة الإلٰهيَّة. كان اليسوعيون الأوائل - لا سيما المبشرون منهم، أمثال: كسفاريوس، وجان بريبيوف Brébeuf، وإسحاق يوجس Jogues - أصحابَ عقولٍ موضوعيَّة، فحاربوا بطريقتهم من أجل رفاهية العالَم. لذا فإن حياتهم تلهمنا إلى اليوم. ولكن عندما يكون العقل - كما هو الحال عند لويجي - صغيرًا كرأس الدبوس، ويثمِّن تصورات إلٰهيَّة على القدر نفسه من الصغر؛ فإن النتيجة - وبغضِّ النظر عن بسالته التي استعرضناها - تكون أمرًا منفِّرًا بالجملة. إن الطهارة - وكما رأينا في هذا الدرس العمليِّ - **ليست** هي الشيء الوحيد الضروري؛ ومن الأفضل أن تقترن الحياة بالعديد من علامات السير في الوحل، بدلًا من خسارة جدواها في بذل جهودها للبقاء نقيَّةً بلا بُقْعةٍ واحدة.

لنعُد إلى بحثنا في مظاهر الغلوِّ الديني، ولننتقل الآن إلى الإفراط في العطف والإحسان. هنا تضطر القداسة لمواجهة الاتهام القائل بأنها ترعى الأشخاص عديمي الكفاءة، وتربِّي الطفيليات والمتسولين. «لا تُقاوِمُوا الشَّرَّ»[٣٣]، و«أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ»، هذه هي المبادئ القُدسيَّة التي يجد أهل الدنيا صعوبةً في الحديث عنها دون استياء. فهل هم على حقٍّ، أم أن القديسين هم مالكو النطاق الأعمق من الحقيقة؟

إن الإجابات البسيطة مستحيلةٌ هنا. فإذا كان للمرء أن يشعر بتعقُّد الحياة الأخلاقيَّة، وبغموض الطريقة التي تتشابك فيها الوقائع والمُثل العليا على الإطلاق، فسيشعر بذلك هنا أكثر من أيِّ مكانٍ آخر.

إن السلوك المثالي هو علاقةٌ بين ثلاثة أطراف: الفاعل، ومقاصد الفعل، والمتلقون للفعل. ولكي يكون السلوك - بصورةٍ مجرَّدة - مثاليًّا، يجب أن تكون هذه الأطراف الثلاثة: النيَّة، والتنفيذ، والتلقي؛ متلائمةً مع بعضها البعض. فأفضل نيَّة ستفشل إذا جرى تنفيذها بوسائل خاطئة أو وجهت نفسها إلى المتلقي الخطأ. ومن ثمَّ يلزم على الناقد أو المقدِّر لقيمة

(٣٣) متَّى ٥: ٣٩. (المترجمان)

السلوك ألا يقصر تقييمه على نيَّة الفاعل فقط عن العنصرين الباقيين في عملية التنفيذ. وبما أنه لا توجد كذبة أسوأ من الحقيقة التي يسيء سامعوها فهمها، فإن الحجج العقليَّة، ومناشدة الشهامة، والتماس التعاطف أو العدالة، تكون محض حماقة عندما نكون بصدد التعامل مع التماسيح والأفاعي البشريَّة. فثقة القديس قد تجعله يسلِّم العالم إلى العدوِّ ببساطة، وقد يقطع التزامه بعدم المقاومة حبلَ حياته.

يخبرنا هربرت سبنسر أن سلوك الرجل المثالي لن يظهر بشكل مثاليٍّ إلا عندما تكون البيئة مثاليةً: فهو لا يتكيَّف مع البيئات المتدنِّية. يمكننا إعادة صياغة ذلك بأن نقرَّ وديًّا بأن السلوك القُدسيَّ سيكون أكمل السلوكيات الممكن تصوُّرها في بيئة جميع أفرادها قديسون بالفعل؛ ولكن عندما يكون في بيئةٍ تحتوي على القليل من القديسين، والكثير من الشخصيات التي على النقيض تمامًا منهم، فإنه لن يتكيَّف معها. إذن يجب أن نعترف صراحةً ـ باستخدام الحسِّ التجريبي الجمعي وتحيُّزاتنا العمليَّة العادية ـ أن فضائل التعاطف، والإحسان، وعدم المقاومة، ربما قد تجلَّت ـ وغالبًا ما تجلَّت ـ في العالم الواقعيِّ على نحوٍ مفرط. ولقد استغلتها قوى الظلام بشكل منهجيٍّ. إن التنظيم العلمي الحديث للجمعيات الخيريَّة هو مجرَّد نتيجة لفشل إعطاء الصدقات. وتاريخ الحكم الدستوري كله هو شرح لمزايا مقاومة الشر، ولمزايا أنه إذا «لَطَمَكَ أحَدٌ عَلَى خَدِّكَ الأيمَنِ»، فلا تقدِّم له الخدَّ الآخر؛ بل رُدَّ إليه اللطمة.

ولعلكم توافقون على ذلك في العموم، بما أنكم ـ وعلى الرغم من الإنجيل، ومن الكويكرز، ومن تولستوي ـ تؤمنون بمكافحة النار بالنار، وبإسقاط مغتصبي السلطة، وبحبس اللصوص، وإبعاد الصعاليك والنصَّابين.

لكن على الرغم من ذلك، فإنكم متأكِّدون ـ كما أنا متأكِّد ـ أن العالم إذا ما اقتصر على هذه الطرق المتشدِّدة، والقاسية، والعنيفة حصرًا، حيث لا يوجد من يسارع إلى مساعدة الشخص أولًا ثم يسعى لاحقًا لمعرفة ما إذا كان يستحقُّ المساعدة أم لا، حيث لا يرغب أحدٌ في مسح الخطايا التي وقعت في حقِّه من باب الإشفاق على الشخص المخطئ، حيث لا يكون أحدٌ مستعدًّا للانخداع في كثيرٍ من الأوقات بدلًا من العيش في ريبة دائمًا،

حيث لا يبتهج أحدٌ بمعاملة الأشخاص بعاطفةٍ وعفويةٍ بدلًا من قواعد الاحتراز العامَّة؛ سيكون العالَم مكانًا أسوأ بكثير مما هو عليه الآن، سيكون مكانًا غير صالح للعيش... ستُزال البركة العذبة لأمنية أن تصبح القاعدة الذهبيَّة(٣٤) شيئًا اعتياديًا في الواقع، ليس في الماضي وإنما في يوم مستقبليٍّ ممكن بطريقة ما، من منظور تخيلاتنا بشكل كامل.

قد يكون القديسون، الذي يعيشون بهذه الطريقة، مع إفراطهم في اللطف البشري - نبويين. بل لقد أثبتوا نبوتهم في العديد من المرات. فبمعاملتهم لمن لاقوهم على أنهم ذوو قيمة، بغضِّ النظر عن ماضيهم، وبغضِّ النظر عن كل المظاهر، قد حفزوهم على أن **يكونوا** ذوي قيمة بالفعل، وحَوَّلوهم - على نحو إعجازيٍّ - بواسطة نموذجهم الوهَّاج وبتحدِّي توقُّعاتهم.

من وجهة النظر هذه، قد نعترف بأن الإحسان البشري الذي نجده عند جميع القديسين، والفائض الكبير منه الذي نجده عند بعضهم هو قوةٌ اجتماعيَّة خلَّاقة حقيقيَّة، تسعى إلى جعل درجة من الفضيلة أمرًا واقعًا، والتي تظن هذه القوة وحدها أنها ممكنةٌ. فالقديسون هم صانعو الخير، وخالقوه، ومُكثِروه. إن إمكانات تطوُّر النفوس البشريَّة لا يمكن سبر أغوارها. فقد لُطِّفَ وحُوِّلَ وجُدِّدَ كثيرٌ من الذين بدت صلابتهم عصيَّةً على التغيير عبر طرقٍ أدهشتهم أكثر مما أدهشت المراقبين لهم، لدرجة لا تمكننا من التيقُّن مسبقًا من أن خلاص أي إنسانٍ عن طريق الحبِّ هو أمرٌ ميؤوس منه. ليس لنا الحقُّ في اعتبار التماسيح والأفاعي البشريَّة كائناتٍ ذات طبائع ثابتة غير قابلة للعلاج. فنحن لا نعرف تعقيدات الشخصيَّة، ولا الحرائق العاطفيَّة المشتعلة، ولا الجوانب الأخرى للشخصيَّة المتعدِّدة الأوجه، ولا موارد المنطقة اللا - شعوريَّة. منذ فترة طويلة جعل القديس بولس أسلافنا على درايةٍ بفكرة أن كل الأرواح مقدَّسة. فقد قال إنه يجب علينا ألا نيأس من أحدٍ؛ لأن المسيح قد مات من أجلنا جميعًا من دون استثناء. ويعبِّر هذا الاعتقاد في القدسيَّة الجوهريَّة لكل إنسانٍ عن نفسِه اليومَ في كل أنواع

---

(٣٤) هي قاعدة أخلاقيَّة موجودة في معظم الأديان والثقافات، إن لم يكن جميعها، والتي تقول: «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك». (المترجمان)

العادات الإنسانيَّة والمؤسسات الإصلاحيَّة، وفي النفور المتزايد من عقوبة الإعدام ومن الوحشيَّة في العقاب. والقديسون - بإفراطهم في اللطف البشري - هم الحاملون العظماء لشعلة هذا الاعتقاد، هم رأس الحربة، قاشعو الظلام. مثل القطرات اليتيمة المتلألئة في ضوء الشمس التي قذفتها موجةٌ عاتية في طوفان، فهم يمهِّدون الطريق ويبشِّرون به. لكن لأن العالم لم يتوافق معهم بعدُ، فإنهم غالبًا ما يبدون فيما يتعلَّق بشؤونه سخفاء تمامًا. ومع ذلك، هم مخصِّبو العالم، وباعثو الحياة والحركة في إمكانات الخير فيه، والتي من دونهم كانت ستظل خاملةً إلى الأبد. فمن المستحيل أن نظلَّ وضعاء عندما يمرون بنا. إن الأمر أشبه بحريق يشعل آخر؛ ومن دون إظهارهم لتلك الثقة المفرطة في قيمة البشر، لظلَّ بقيَّتُنا حبيسي الكساد الروحي إلى الأبد.

إذا نظرنا في الأمر بشكل سطحيٍّ ولحظيٍّ، سيبدو أن القديس يهدر لُطْفَه ويصبح الضحيَّة المغفَّلة لحماسِهِ الخيري، لكن الوظيفة العامَّة لإحسانه هي - على الرغم من ذلك - حيويَّة وضروريَّة في عملية التطوُّر الاجتماعي. فإذا كان للأمور أن ترتقي لأعلى، فلا بدَّ أن يكون هناك شخصٌ ما مستعدٌّ لاتخاذ الخطوة الأولى، ولتحمُّل مخاطر ذلك. لا يمكن لأيِّ شخصٍ غير راغبٍ في الإحسان، غير راغبٍ في عدم المقاومة كما يدعو القديس دومًا، تحديد ما إذا كانت هذه الأساليب ستنجح أم لا. وعندما تنجح، فإنها تنجح بقوةٍ أكثر من الإجبار أو الاحتراز الدنيوي. إن الإجبار يدمِّر الأعداء؛ وأفضل ما يمكن قوله عن الاحتراز هو محافظته على مكتسباتنا في أمان. لكن عدم المقاومة، عندما يكون ناجحًا، يحوِّل الأعداء إلى أصدقاء، ويجدِّد الإحسان المحسَن إليهم. إن هذه الطرق القُدسيَّة - كما قلتُ سابقًا - هي قوى خلَّاقة؛ ويجد القديسون الحقيقيون في الاستثارة الراقية، التي يمنحهم إياها إيمانهم، سلطةً وجاذبيةً تجعلهم قوى لا يمكن مقاومتها في المواقف التي لا يستطيع ذوو الطبيعة الضحلة خوضها من دون الاستعانة بالاحتراز الدنيوي. هذا البرهان العملي على إمكانِ تجاوُز الاحتراز الدنيوي بأمانٍ هو هدية القديس السحريَّة للجنس البشري(٣٥). ليس فقط أن رؤيته لعالمٍ أفضل

---

(٣٥) تفيض الحياة التبشيرية المنهكة بأمثلة على التركيبة الناجحة بين انعدام المقاومة والسلطة =

تعزينا عن الصيغ السائدة والجَذْبِ الروحي؛ ولكن حتى عندما نعترف بشكل عامٍّ بأنه غير قادرٍ على التكيُّف مع بيئته، فإنه يحوِّل بعض الأشخاص ويهديهم، ويحسن بخدماته تلك البيئة. إنه خميرةٌ فعَّالة للخير، وناقلٌ بطيء للنظام الأرضيِّ إلى واحدٍ أكثر سماويةً.

وفي هذا الصدد، تكون الأحلام الطوباويَّة بالعدالة الاجتماعيَّة التي ينغمس فيها العديد من الاشتراكيين والأناركيين المعاصرين، وعلى الرغم من عدم قابليتها للتطبيق وعدم تكيُّفها مع ظروف البيئة الحالية، مشابهةً لاعتقاد

= الشخصيَّة. فعلى سبيل المثال، حافظ جون ج. باتون John G. Paton، في جزر نيوهبريدز New Hebrides، بين آكلي لحوم البشر الميلانيزيين الوحشيين - على حياةٍ ساحرةٍ بفضل هذه التركيبة. فعندما تصبح الأمور على المحك، لا يجرؤ أحدٌ على النيل منه. وأظهر المتحوِّلون من أهل الجزيرة - تأثُّرًا به - فضيلة مماثلة: «أحد رؤسائنا، الممتلئ بالرغبة، التي أشعلها فيه المسيح، في السعي وراء الآخرين وإنقاذهم، أرسل إلى رئيس محليٍّ يبلغه أنه هو وأربعة من الحضور سيزورونهم يوم السبت ليحدثوهم عن إنجيل الربِّ يهوه. لكن أتى الردُّ الصارم برفض زيارتهم، وتهديد أي مسيحيٍّ يقترب من قريتهم بالموت. ردَّ رئيسنا برسالة محبة، يخبرهم فيها بأن يهوه قد علَّم المسيحيين أن يردوا الشر بالخير، وأنهم سيذهبون إليهم دون أي سلاح ليخبروهم بكيفية مجيء ابن الإله إلى العالم وموته لكي يبارك وينقذ أعداءه. لكن الرئيس الوثني ردَّ بشكل صارم وفوريٍّ مرةً أخرى: (سنقتلكم إذا جئتم). وفي صباح يوم السبت، التقى الرئيس المسيحي وأربعة من رفاقه خارج القرية بالرئيس الوثني، والذي ناشدهم وهدَّدهم مرةً أخرى. لكن الرئيس المسيحي قال:

«لقد أتينا إليكم دون أسلحة حرب! لقد أتينا فقط لنحدثكم عن يسوع. نحن نعتقد أنه سيحمينا اليوم».

«وبينما كانوا يواصلون مسيرتهم بثباتٍ نحو القرية، بدأت الرماح تنهال عليهم. تفادوا بعضها، بما أنهم جميعًا من المحاربين البارعين، باستثناء واحد فقط، وصدوا بعضها بأيديهم العارية حرفيًّا، ودفعوها جانبًا بطريقة لا تُصدَّق. بدا أن الوثنيين قد صُعِقوا من اقتراب هؤلاء الرجال منهم دون أسلحة حرب، ومن عدم رميهم بالرماح التي استطاع المسيحيون إمساكها، بعد أن رماهم الوثنيون بما يسميه الزعيم القديم «سَيْل الرماح»، فتجمدوا من المفاجأة. ونادى رئيسنا المسيحي، بينما كان هو وزملاؤه ينتظمون في ما بينهم على أرض القرية العامَّة، قائلًا:

«هكذا يحفظنا يهوه. لقد أعطانا كلَّ رماحكم! كنَّا قديمًا سوف نرميكم بها ونقتلكم. لكننا الآن نأتي، ليس للقتال وإنما للحديث عن يسوع. لقد غيَّر قلوبنا المظلمة. إنه يطلب منكم الآن أن تضعوا جانبًا كلَّ أسلحتكم الأخرى، وأن تسمعوا ما يمكننا إخباركم به عن محبَّة الإله، أبينا العظيم، الإله الحي الوحيد».

«شعر الوثنيون بالخشوع والرهبة بشكل تامٍّ. ونظروا لهؤلاء المسيحيين وكأن هناك شخصًا غير مرئيٍّ يحميهم. فاستمعوا لأول مرة إلى قصة الإنجيل والصليب. وأمهلنا العمر لنرى ذلك الرئيس وكل قبيلته جالسين في مدرسة المسيح. وربما لا توجد جزيرة في تلك البحار الجنوبية، من بين كل تلك التي فتحها المسيح، يمكن أن نروي عنها أعمالًا بطوليَّة مماثلة من جانب المتحوِّلين». انظر:

JOHN G. PATON, Missionary to the New Hebrides, An Autobiography, second part, London, 1-890, p. 243.

القديس في وجود مملكة السماء. إنها تساعد على كَسْرِ حِدَّة صلابة الوضع السائد، وتكون بمثابة خمائر بطيئة لنظامٍ أفضل.

ولننتقل الآن إلى الموضوع التالي وهو الزهد، الذي أظن أنكم مستعدون لاعتباره فضيلةً عُرضةً للغلوِّ والإفراطِ من دون تقديمي لأيِّ حجَّة على هذا. إن التفاؤل وتَهذيب الخيال الحديث ـ وكما قلت سابقًا ـ قد غيَّرا موقف الكنيسة من إماتة الجسد، فاليوم يبدو لنا أمثال زويزه أو القديس بطرس الألكانتاري[٣٦] Peter of Alcantara أشبه بالمحتالين المأساويين أكثر من كونهم رجالًا عاقلين يثيرون فينا الاحترام. إننا نتساءل إذا كانت النزعات الجُوَّانيَّة سليمةً بالفعل، فما الحاجة إلى كل هذا العذاب، هذا الانتهاك للطبيعة الجسديَّة البرانيَّة؟ إنها تجعل من هذه الطبيعة البرانيَّة أمرًا خطيرًا ومهمًّا للغاية. فكلُّ من تحرَّر بحقٍّ من الجسد سيعتبر الملذات والآلام، والوفرة والحرمان، على القدر نفسه من عدم الأهمية والخطورة. وحينها

---

(٣٦) تخبرنا القديسة تريزا في سيرتها الذاتيَّة أن القديس بطرس (الترجمة الفرنسية، ص٣٣٣)، «روى لي أنه قضى أربعين سنةً لا ينام إلا ساعة ونصف الساعة في اليوم، وأن أكبر مشقَّة كان يعانيها في التقشُّف في البدء كانت التغلُّب على النعاس؛ ولهذا كان دائمًا إمَّا جاثيًا على ركبتيه وإمَّا منتصبًا على قدميه. وكان يرقد ـ حين يرقد ـ جالسًا، مسندًا رأسه إلى خشبة مثبتة في الحائط. ما كان يستطيع أن يضطجع حتى لو أراد أن يفعل؛ لأن طول حجرته ـ كما هو معروف ـ ما كان يزيد على أربعة أقدام ونصف القدم. وطوال هذه السنين ما اعتمر [قلنسوته] قَطُّ، أكانت الشمس محرقة أو المطر مدرارًا، وما انتعل ولا ارتدى ثوبًا ناعمًا، بل كان يتدثَّر مِسحًا دون شيء آخر يلامس جسده، مِسحًا أضيق ما يستطاع احتماله، وفوقه معطف من القماش عينه. كان يقول لي إنه حين يشتدُّ البرد كان ينتزع المعطف عنه ويدع باب الحجرة ونافذتها مفتوحين، ثم يرتدي المعطف ويغلق الباب ليرضي جسمه فيرتاح على شيء من الدفء. كان من عادته أن يتناول كل ثلاثة أيام طعامًا. وسألني عمَّا يثير عجبي في هذا الحال، قائلًا إنه سهلٌ على من يتعوَّده. قال لي أحد رفاقه إنَّه كان يقضي أحيانًا ثمانية أيام لا يذوق طعامًا... بلغ فقره وإماتته أقصى مبلغ في شبابه. فقد أخبرني أنه حدث له أن أمضى سنوَاتٍ ثلاثًا في أحد أديار رهبانيته دون أن يتعرف إليه إلا من صوته؛ لأنه ما كان يرفع نظره أبدًا، وهكذا ما كان يعرف الذهاب إلى حيث كان الواجب يقتضي ذهابه إلا أن يسير في إثر إخوانه الرهبان. هكذا كان يسير أيضًا في الدروب. ما نظر إلى امرأة قطُّ في سنين عديدة. وكان يقول لي: «سيان عندي أن أرى أو لا أرى». إلا أنه كان طاعنًا في السنِّ حين تعرفت إليه، وبلغ من الهزال أقصاه فبدا كأنه مصنوعٌ من جذور الشجر. وكان إلى هذه القداسة كثير البشاشة، قليل الكلام، إلا أن يُطرح عليه سؤال. كان عذبَ الحديث؛ لأنه كان متوقِّد الذهن، وأسبغت نعمة الله على كلامه سِحْرًا لا يوصف».

[تريزا الأفيلية، المؤلفات الكاملة، كتاب السيرة، نقله إلى العربية أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ١٩٩١، طبعة ثانية منقحة، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦، بتصرف يسير للغاية. (المترجمان)]

يمكنه تجربة المتع دون أن يخشى من أن تفسده أو تستعبده. وكما تقول القصيدة الهندوسية البهاغافاد ـ غيتا Bhagavad-Gita، وحدهم الذين يحتاجون إلى نَبْذِ الأعمال الدنيويَّة هم من يزالون متعلِّقين بها جُوَّانيًّا. فإذا كان المرء غير متعلِّق حقًّا بثمار الأعمال الدنيويَّة، سيتمكَّن من مخالطة العالم باتزانٍ. لقد استشهدت في إحدى المحاضرات السابقة بمقولة القديس أوغسطين اللا ـ ناموسية: إذا كنت تحب الله بالقدر الكافي، يمكنك أن تتبع نزوعاتك بأمان [إن لم تفعل شيئًا سوى أن تحبَّ الإلٰه، فيمكنك أن تفعل كما ترغب]. ومن حِكم المتصوف الهندي راماكريشنا Ramakrishna (١٨٣٦ ـ ١٨٨٦): «من يختلج قلبه وتدمع عينُه بمجرَّد ذكر اسم هاري Hari [براهمان]، لا يحتاج إلى أيِّ ممارسة تعبُّديَّة»[٣٧]. وبوذا، وهو يشير إلى ما أسماه «الطريق الوسط ـ The middle way»، أمَرَ تلاميذه بالامتناع عن كِلَا التطرفين: الإفراط في إماتة الجسد والإفراط في الرغبة والتمتُّع، فالأول وهميٌّ وبلا قيمة تمامًا كالثاني. كما قال إن الحياة المثالية الوحيدة هي الحكمة الجُوَّانيَّة، التي تجعل كلَّ الأشياء على القدر نفسه من عدم الأهمية بالنسبة إلينا، ومن ثمَّ تؤدي إلى الراحة، إلى السلام، إلى النرفانا[٣٨].

ومن ثمَّ نجد أنه كلما تقدَّم القديسون الزهَّاد في السنِّ، وكلما ازدادت خبرة مرشدي الضمير، أظهروا ـ عادةً ـ ميلًا إلى تقليل التشديد على بعض ممارسات إماتة الجسد الخاصَّة. ولقد تبنَّى المعلِّمون الكاثوليك دائمًا القاعدة التي تقول بما أن الصحَّة ضروريةٌ لتحقيق الكفاءة في أعمال الخدمة الإلٰهيَّة، فلا يجب التضحية بها في سبيل إماتة الجسد. ويجعل التفاؤل العام والعقليَّة ـ الصحيَّة عند الدوائر البروتستانتية الليبرالية ـ إلى يومنا هذا ـ من إماتة الجسد في ذاتها أمرًا منفِّرًا لنا. فلم يَعُد باستطاعتنا الآن التعاطُف مع الآلهة القاسية، وغدت الفكرة القائلة بأن الإلٰه قد يبتهج برؤية مشاهد المعاناة التي ينزلها الإنسانُ بنفسِه فكرةً بغيضةً. وبعد كل ذلك، من المرجَّح أن تكونوا مستعدين لاعتبار الميل العام إلى الزهد أمرًا مَرَضِيًّا، ما لم يتبيَّن أن له منفعةً بالنسبة إلى بعض الأفراد.

لكنني أعتقد أن النظر في المسألة برمتها بشكل أكثر تفصيلًا ودقَّة،

---

(٣٧) F. MAX MÜLLER: Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 180.

(٣٨) OLDENBERG: Buddha; translated by W. HOEY, London, 1882, p. 127.

والتمييز بين النيَّة الحسنة العامَّة الكامنة وراء الزهد وعدم جدوى بعض الأعمال الزهديَّة المعيَّنة، من شأنه أن يغيِّر حكمنا السلبي عليه. وذلك لأن الزهد في معناه الروحاني ليس سوى جوهر فلسفة «المولودين مرتين». إنه يرمز - على نحوٍ صادقٍ وإن كان ضعيفًا بلا شكٍّ - إلى الاعتقاد في وجود عنصر فساد حقيقيٍّ في هذا العالم، لا يمكن تجاهله أو تفاديه؛ وإنما يجب مواجهته بصورة مباشرة والتغلُّب عليه بالْتِماس موارد الروح البطوليَّة، وإبطاله وتطهير العالم منه بواسطة المعاناة. وفي مقابل هذا الرأي، ترى النسخة المتفائلة للغاية من فلسفة «المولودين مرة» أنه بوسعنا التعامل مع الشرِّ عن طريق تجاهله عوضًا عن مواجهته. تخيَّل أن شخصًا أسعفه الحظُّ ونجا من قدرٍ كبيرٍ من الشرِّ في شخصه الخاص، بفضل صحته وظروفه الجيدة، وأنه يتعامى عن وجود هذا الشر الموجود في الكون الأوسع خارج تجربته الخاصَّة، فسيكون قد تخلَّص حينها منه بشكل تام، وسيتمكَّن من خوض غمار الحياة بسعادة على أساس العقليَّة - الصحيَّة. لكننا رأينا في محاضراتنا عن السوداويَّة كم أن هذا الأمر عرضةٌ للزوال بالضرورة. وعلاوة على ذلك، إنها مقتصرة على الفرد فقط؛ فتترك الشرَّ الموجود خارجه، غير مُعالجٍ وغير مكفولٍ في فلسفته.

لا يمكن لأيِّ محاولة مثل هذه أن تكون حلًّا **عامًّا** للمشكلة؛ وبالنسبة إلى عقول متجهِّمة قاتمة، تشعر فطريًّا أن الحياة لغز مأسويٌّ، فإن هذا التفاؤل يشكِّل تجنبًا ضحلًا أو تهرُّبًا خسيسًا من المشكلة. إنه يقبل - بدلًا من الخلاص الحقيقي - بما هو محض حظ شخصي حسن عارض، بما هو مجرَّد صدع يمكن الإفلات من خلاله. فيترك العالم كله دون مساعدة، يتركه في قبضة الشيطان. إن الخلاص الحقيقي - كما يصرُّ معشر المولودين مرتين - يجب أن يُحقَّق عالميًّا. يجب مواجهة الألم، والخطأ، والموت والتغلُّب عليهم من خلال استثارة أعلى، وإلا فإن لدغتهم ستظل موجودةً بالتأكيد. فلو أخذ المرء في اعتباره حقيقة انتشار أشكال الموت المأساويَّة في تاريخ هذا العالم - التجمُّد، والغرق، والدفن حيًّا، والوحوش البريَّة، والرجال الأشرار، والأمراض البشعة - لن يتمكَّن - على ما يبدو لي - من مواصلة مسيرة ازدهاره الدنيوي من دون أن يشكَّ في أنه قد لا يكون داخل اللعبة من الأساس، وفي أنه لا يملك زمام المبادرة.

حسنًا، هذا هو بالضبط ما يراه مذهب الزهد؛ وبالتالي هو يأخذ بزمام

المبادرة طواعيةً. فيقول إن الحياة ليست مهزلةً ولا كوميديا مرحةً، وإنما هي شيء يجب عبوره في ثياب الحداد، آملين أن يطهِّرنا طَعْمُه المرُّ من حماقتنا. إن الجموح والبطولة هما - في واقع الأمر - أجزاء متجذِّرة تمامًا في هذه الحياة، لدرجة أنه لا يمكن لأيِّ إنسانٍ مفكِّر اعتبار العقليَّة - الصحيَّة فقط لا غير - بتفاؤلها العاطفي - حلًّا جادًّا. إن العبارات المنمَّقة، والدافئة، والمريحة لا يمكن لها أن تكون إجابةً شافيةً على أحجية السفنكس[٣٩].

في هذه الملاحظات، أعتمد فقط على حدس البشر المشترك عن الواقع، والذي اعتبر العالم دومًا مسرحًا للبطولة بالأساس. نشعر بأن سِرَّ الحياة الأسمى مُخَبَّأ في البطولة. ولا نتسامح مع أي شخصٍ لا يتحملها في أيِّ منحًى من المناحي. لكننا، على الناحية الأخرى، نعظِّم إلى الأبد الشخص الذي هو على استعدادٍ للموت في سبيل القضية التي اختارها، بغضِّ النظر عن أوجه الضعف التي قد يعاني منها هو، ونعظِّمه أكثر إذا ما عانى موته بشكل بطوليٍّ. فرغم أن هذا الشخص قد يكون أدنى منَّا شأنًا في هذا المنحى أو ذاك، فإننا إذا كنَّا نتمسَّك بالحياة، بينما هو قادر على «طرحها بعيدًا مثل زهرة»، كما لو كان غير مهتم بها على الإطلاق، فسنعتبره - وعلى نحوٍ عميق - أعظم منَّا فطريًّا. يشعر كُلُّ واحدٍ منَّا في دخيلة نفسه بأن عدم اكتراثه الجريء بالحياة كفيلٌ بالتكفير عن كلِّ عيوبنا.

إن اللغز الميتافيزيقي الذي يعترف به الحس الجمعي، والمتعلِّق بأن من يتغذَّى على الموت الذي يتغذَّى على البشر يمتلك الحياةَ الأفضل والأروع ويصبح قادرًا بشكل أفضل على تلبية المطالب السريَّة للكون، هو الحقيقة التي كان الزهد بطلها المخلِص. فيظل لدى حماقة الصليب[٤٠]، التي لا يمكن للعقل تفسيرها، معناها الحيوي الراسخ.

---

(٣٩) تروي الأساطير اليونانية أن سفنكس sphinx، وهو مخلوق أسطوري بجسم أسد ورأس إنسان مثل أبي الهول، كان يحرس مدخل مدينة ثيبا أو طيبة اليونانية، وكان يطلبُ من المسافرين قبل سماحه لهم بالمرور حلَّ الأحجية التي يطرحها عليهم. وكان يلتهم كلَّ من لم يستطع الإجابة عليها. كانت الأحجية في أغلب الروايات هي: «ما هو المخلوق الذي يمشي على أربع أرجل في الصباح، وساقين عند الظهر، وثلاثة في المساء؟»، وقد نجح أوديب في الوصول إلى الحل: «الإنسان»، مما تسبَّب في وفاة السفنكس. (المترجمان)

(٤٠) إشارة إلى رسالة كورنثوس الأولى، ١: ١٨، التي تقول: «فَبِشارَةُ الصَّلِيبِ حَماقَةٌ فِي نَظَرِ الهالِكِينَ، لَكِنَّها قُوَّةُ اللهِ فِي نَظَرِ الَّذِينَ يُخَلَّصُونَ». (المترجمان)

من الناحية التمثيليَّة والرمزيَّة إذن، وبصرف النظر عن الانحرافات التي ترك العقل غير المستنير الزهدَ يزوغ فيها خلال الأزمنة السابقة، أعتقد أنه يجب علينا الاعتراف بأن الزهد يستقيم مع الطريقة الأعمق للتعامل مع هِبَة الوجود. فالتفاؤل الطبيعاني مجرَّد حلوى للأطفال بالمقارنة. وبالتالي، يبدو لي أن المسار العملي الذي علينا اتخاذه ـ بصفتنا رجالًا متدينين ـ ليس أن نُعْرِضَ عن دافع الزهد، كما يفعل معظمنا اليوم؛ وإنما أن نكتشف له بعض المنافذ التي من شأنها أن تجعل ثمار طريق الحرمان والمشقَّة مفيدةً ونافعةً لنا بشكل موضوعيٍّ. لقد شَغَل الزهد الرهباني القديم نفسه بأفعالٍ مثيرة للشفقة وعديمة الجدوى، أو انتهى بغرور الفرد، الساعي لتعزيز كماله الخاص[٤١]. لكن أليس من الممكن التخلُّص من هذه الأشكال القديمة لإماتة الجسد، مع إيجاد قنواتٍ أكثر عقلانيةً لممارسة البطولة التي ألهمت هذه الأشكال؟

على سبيل المثال، ألَا تؤدي عبادة الرفاهية الماديَّة والثروة، التي تشكِّل جزءًا كبيرًا جدًّا من «روح» عصرنا، نوعًا ما إلى التخنُّث وعدم الخشونة؟ أليست الطريقة المتعاطفة والمرحة بشكل حصريٍّ والتي يُرَبَّى معظم الأطفال وفقها اليوم ـ المختلفة بشدَّة عن طريقة التعليم التي كانت سائدةً منذ مائة عام، ولا سيما في الدوائر الإنجيليَّة ـ قد تؤدي ـ وعلى الرغم من المزايا العديدة التي تتمتَّع بها هذه الطريقة ـ إلى إنتاج شخصياتٍ ضعيفة خائرة العزم؟ ألا توجد هنا بعض النقاط التي يمكن فيها تطبيق انضباط زهديٍّ مجدَّد ومنقَّح؟

سيعترف الكثير منكم بوجود هذه المخاطر، لكنهم قد يشيرون إلى الألعاب الرياضيَّة، والنزعة العسكريَّة، ومشاريع العمل الفردي والوطني، والمغامرات باعتبارها علاجًا لها. هذه المُثل المعاصرة جديرة بالملاحظة لأنها توجِّه الطاقة نحو معايير الحياة البطوليَّة، بنفس قدر أهمية ملاحظة الطريقة التي يتجاهل بها الدين المعاصر هذه المُثل[٤٢]. فالحروب

---

(٤١) «قد يزول غرور الآخرين، ولكن من الصعب جدًّا زوال غرور القديس إذا تعلَّق بقداسته»، انظر:

Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 172.

(٤٢) قرأت في صحيفة دينية أمريكية: «عندما يدير المرح والأطعمة مثل المحار أو الآيس كريم =

والمغامرات تمنع - بالتأكيد - المشاركين فيها من معاملة أنفسهم برقَّة شديدة. فهي تتطلَّب جهودًا مدهشة، لا تنفكُّ تتزايد في درجتها ومدتها، لدرجة أن مقياس الدافع يتغيَّر بأكمله. إن الانزعاج والامتعاض، والجوع والبَلل، والألم والبرد، والقذارة والوسخ؛ تكفُّ جميعها عن أن يكون لها أيُّ تأثيرٍ رادِع. يتحوَّل الموت إلى أمر اعتياديٍّ، وتتلاشى قدرته المعتادة على تقييد أفعالنا. ومع إبطال هذه المثبطات المعهودة، تتحرَّر نطاقات من الطاقة الجديدة، وحينها تبدو الحياة وكأنها أُلْقِيَت على مستوى أعلى من القدرة.

وفي هذا الصدد يكْمُن جمال الحرب في تطابقها مع الطبيعة البشريَّة العادية. لقد جعلنا التطوُّر المُتَوَارَث جميعًا محاربين محتملين؛ لذلك فإن أَنْفَه الأشخاص وأقلَّهم خطورةً، عندما يُلقى به وسط الجيش في ميدان المعركة، ينفطم عن أي حنانٍ مفرط قد يحمله معه تجاه شخصه الثمين، وقد يتحوَّل بسهولة إلى وحشٍ فاقدٍ للإحساس.

لكن عندما نقارن النوع العسكري من الصرامة الذاتيَّة مع تلك التي لدى القديس الزاهد، فإننا نجد بينهما اختلافًا شاسعًا في كل ظروفهما الروحيَّة.

كتب أحد الضباط النمساويين الألمعيين: «لا يمكن أن يكون مبدأ (أن تعيش وأن تدع غيرك يعيش) أداةً من أدوات الجيش. فازدراء المرء لرفاقه، ولقوات العدو، ولنفسه قبل كل شيء؛ هو ما تطلبه الحرب من كل فرد. ومن الأفضل بكثيرٍ أن يكون الجيش متوحشًا، وقاسيًا، وبربريًّا للغاية عن أن يمتلك الكثير من العاطفة، والعقلانيَّة الإنسانيَّة. إذا كان الجنديُّ صالحًا لأن يكون جنديًّا بالفعل، فيجب أن يكون على النقيض تمامًا من الشخص المتأمِّل والمفكِّر. فمقياس صلاحه هو إمكانية استعماله في الحرب. تتطلَّب الحرب، وحتى السلام، معاييرَ أخلاقيةً غريبةً تمامًا. يجلب المجند معه التصورات الأخلاقيَّة العامَّة، والتي يلزم عليه التخلُّص منها في الحرب على الفور. فبالنسبة إليه، فإن النصر والنجاح يجب أن يكونا **كل شيء**. إن أكثر النزعات همجيةً في البشر تعود للحياة مرةً أخرى في الحرب، وهي بالنسبة

= الكنيسةَ، فكُنْ متأكدًا أنها تهرب بعيدًا عن المسيح». وأمثال هذه الحالة - إذا جاز لنا الحكم من المظهر الخارجي - هي المحنة الحالية لكثير من كنائسنا.

إلى خدمة أغراض الحرب، أمر جيد بشكلٍ لا يقارن»[٤٣].

بالطبع، هذه الكلمات صحيحة حرفيًّا. فالهدف المباشر لحياة الجندي - كما قال الجنرال مولتك - هو الدمار، ولا شيء سوى الدمار؛ ومهما كان العمران الذي قد ينجم عن الحروب فهو أمر بعيد ولا يمتُّ للعسكرية بصلة. وتبعًا لذلك، لا يمكن للجندي تدريب نفسه على أن يكون فاقد الإحساس تمامًا بكل أنواع التعاطف والاحترام المعتادة، سواء تجاه الأشخاص أو الأشياء، التي يتوجَّه لحمايتها. ومع ذلك، تبقى الحقيقة هي أن الحرب مدرسةٌ للحياة الشاقَّة وللبطولة؛ ولأنها منسجمةٌ مع الغريزة البشريَّة الأصليَّة، تصبح هي المدرسة الوحيدة المتاحة حتى الآن عالميًّا. ولكن عندما نسأل أنفسنا بجديَّة عمَّا إذا كانت الحرب، هذه المنظومة العامَّة للإجرام واللا - عقلانيَّة، هي بالفعلِ حصننا الوحيد ضد التخنُّث، فإننا نفزع من هذه الفكرة؛ مما يدفعنا لأن نفكِّر في الدين الزهديِّ باعتباره حصنًا بديلًا. يسمع المرء عن المكافئ الميكانيكي للحرارة. وما نحتاج الآن لاكتشافه في المجال الاجتماعي هو المكافئ الأخلاقي للحرب: شيء بطولي يخاطب النفوس على مستوى العالم كما تفعل الحروب، ومع ذلك يكون متوافقًا مع ذواتهم الروحيَّة على العكس من الحروب التي تبيَّن أنها غير متوافقة معها. كثيرًا ما فكَّرت في أننا قد نجد في عبادة الفقر الرهبانيَّة القديمة - بغضِّ النظر عن التَحَذْلُق الذي تفشَّى فيها - شيئًا يشبه ذلك المكافئ الأخلاقي للحرب الذي نبحث عنه. أليس الفقر الطوعي هو تلك «الحياة الشاقَّة»، التي لا تحتاج إلى سَحْقِ الشعوب الأضعف؟

إن الفقر هو الحياة الشاقَّة بالفعل - من دون فِرَقِ الموسيقى العسكريَّة أو الزي الموحَّد أو التصفيق الجماهيري الهستيري أو الأكاذيب أو الحشو الكلامي؛ وعندما يرى المرء الطريقة التي يخترق بها جَمْعُ الثروة جيلَنا حتى النخاع باعتباره قيمةً مثاليَّة، يتساءل عمَّا إذا كان إحياء الاعتقاد بأن الفقر هو ممارسةٌ دينيَّة قيِّمة هو «تحوُّل الشجاعة العسكريَّة»، والإصلاح الروحي الذي يحتاج إليه عصرنا بشدَّة.

وبيننا نحن الناطقين باللغة الإنجليزية خاصةً، يجب التغنِّي بالفقر مرةً

---

(٤٣) C. V. B. K.K Friedens- und Kriegs-moral der Heere. Quoted by HAMON: Psychologie du Militaire professional, 1895, p. xli.

أخرى بجرأة. فلقد أصبحنا نخاف حرفيًّا من أن نكون فقراء. ونحتقر أيَّ شخصٍ يختار أن يكون فقيرًا من أجل تبسيط حياته الجُوَّانيَّة وإنقاذها. وإذا لم ينضم إلى معشر المتزاحمين واللاهثين خلف المال، نعتبره بَليدًا ومفتقرًا إلى الطموح. لقد فقدنا القدرة حتى على تخيُّل ما كان يعنيه اعتبار الفقر شيئًا مثاليًّا في الأزمنة السالفة: التحرُّر من التعلُّقات الماديَّة، الروح غير المُرْتَشِية، عدم الاكتراث الخشن بالذات، أن يكون ما نضيفه إلى الحياة هو كينونتنا أو ما نفعله وليس ما نملكه، الحق في طرح الحياة بعيدًا في أي لحظة دون التزامات، التناسق الأكثر حركية؛ باختصار، الشكل القتالي الأخلاقي. وعندما نكون نحن الذين يطلق عليهم الطبقات العليا خائفين كما لم يخف أحدٌ على مدار التاريخ من القبح المادي والمشقَّة، وعندما نؤجِّل الزواج حتى نزين بيوتنا ونزخرفها، ونرتعش من فكرة إنجاب طفلٍ لن يكون لديه حساب مصرفيٌّ وسيُحكم عليه بالعمل اليدوي؛ يكون قد حان الوقت لكي يحتجَّ المفكِّرون على هذا الرأي الجبان وغير المتدين.

صحيح أن الثروة تكون أفضلَ من الفقر بقدر ما توفِّر الوقت للغايات المثاليَّة والجهد للأعمال المثاليَّة، ومن ثَمَّ يجب اختيارها بدلًا منه. إلا أن الثروة لا تفعل ذلك سوى في جزءٍ بسيطٍ من الحالات الفعليَّة. بينما في باقي الحالات، تكون الرغبة في كسبِ الثروة والخوف من خسارتها المصدر الرئيس للجُبْنِ والمروِّج الرئيس للفساد. فهناك آلاف الحالات التي لا يسع فيها الرجل المتعلِّق بالثروة إلا أن يكون عبدًا، في حين أن الرجل الذي لا يفزعه الفقر يصبح حرًّا. فكِّروا في القوة التي قد يمنحنا إياها عدم الاكتراث الذاتي بالفقر إذا كنَّا مخلصين لقضايا غير شعبيَّة. لم نعد بحاجةٍ إلى كَفِّ ألسنتنا أو الخوف من التصويت للمرشحين الثوريين أو الإصلاحيين. قد تهبط قيمة أسهمنا الماليَّة، وتتبخَّر آمالنا في الترقية، وتتوقَّف مرتباتنا، وتُغلَق أبواب نوادينا في وجوهنا؛ لكننا ـ في أثناء حياتنا ـ سنشهد للروح بثبات، وسيساعد النموذج الذي قدَّمناه على تحرير جيلنا. نعم ستحتاج القضية إلى تمويل، لكننا خدمها سنكون أقوياء بنفس قدر رضانا الذاتي عن فقرنا.

أوصيكم بالتأمُّل الجاد في هذا الموضوع؛ لأنه من المؤكَّد أن الخوف السائد من الفقر بين الطبقات المتعلِّمة هو أسوأ مرض أخلاقيٍّ تعاني منه حضارتنا.

لقد قلت الآن كل ما يمكنني قوله عن الثمار العديدة للدين كما تتجلّى في حياة القديسين؛ لذا سأقدِّم مراجعةً موجزةً لها، ومنها أنتقل إلى استنتاجاتي الأكثر عموميةً.

إن سؤالنا ـ لعلكم تتذكرون ـ عمَّا إذا كانت ثمار الدين، كما تتجلّى في الشخصيَّة القدسيَّة، تصدِّق على الدين وتبرِّره. صحيح أن سمةً أو أخرى من سمات القداسة قد تكون هِباتٍ مِزاجيَّة، موجودةً في الأفراد غير المتدينين. لكن مجموع هذه السمات ـ ككلٍّ ـ يشكِّل تركيبةً دينيَّة؛ لأنه يبدو أنها تتدفَّق من الإحساس بالله بقدر ما تتدفَّق من مركزها النفسي. ومن يمتلك هذا الإحساس بشكلٍ قويٍّ يرى ـ على نحو طبيعيٍّ ـ أن أصغر التفاصيل في هذا العالم تستمدُّ أهميةً لا نهائية من علاقتها مع نظام إلٰهيٍّ غير مرئيٍّ. تعطي فكرة هذا النظام الإلٰهي المرءَ طابعًا من السعادة الأسمى، وثباتًا روحيًّا لا يمكن مقارنتهما مع أي شيء آخر. في العلاقات الاجتماعيَّة، تكون فائدة ذلك الشخص نموذجيةً؛ فهو يزخر بدوافع تقديم يد العون والمساعدة للآخرين. ومساعدته هذه تكون جُوَّانيَّة كما هي برَّانيَّة؛ لأن تعاطفه يصل إلى الأرواح كما يصل إلى الأجساد، ويوقد فيها ملكاتٍ لم يكن يتصوَّر أنها موجودةٌ. وبدلًا من أن يضع السعادة حيث يضعها الرجال العاديون؛ أي: في الراحة، يضعها هو في نوعٍ أعلى من الاستثارة الجُوَّانيَّة، التي تحوِّل المضايقات إلى مصادر للابتهاج وتُبطل الحزن. لذلك فهو لا يدير ظهره لأيِّ واجب، مهما قوبلت تأديته له بالجحود؛ وعندما نكون في حاجةٍ إلى المساعدة، يمكننا الاعتماد على القديس بيقينٍ أكثر من اعتمادنا على أيِّ شخصٍ آخر. وأخيرًا، تنقذه عقليَّة التواضع لديه، ونزوعه الزهدي من الادعاءات الذاتيَّة التافهة التي تعوق تواصلنا الاجتماعي الاعتيادي، كما أن طهارته تجعل منه رجلًا نزيهًا جديرًا بالصحبة. البهجة، والطهارة، والإحسان، والصبر، والانضباط ـ هذه هي الفضائل الرائعة، والقديس ـ دونًا عن بقية الناس ـ يُظهرها في أتم صورة ممكنة لها.

لكن وكما رأينا، كل هذه الأشياء مجتمعة لا تجعل القديسين معصومين. فعندما تكون نظرتهم العقليَّة ضيقةً، يقعون في كل أنواع الغلو، أو التعصُّب، أو الاستغراق الثيوباثي، أو تعذيب الذات، أو التزمُّت، أو

الوساوس، أو السذاجة، أو العجز السقيم عن مواجهة العالَم. وبإخلاصه الأعمى للمُثل التافهة التي قد يلهمه بها عقلُه الضيق، يمكن للقديس في موقفٍ ما أن يكون مكروهًا وملعونًا أكثر من الرجل الشهواني السطحي عندما يكون في الموقف نفسه. وبالتالي، يجب ألّا نحكم على القديس عاطفيًا فقط، ولا بمعزلٍ عن محيطه؛ وإنما يجب أن نفعل ذلك باستخدام معاييرنا العقليَّة، وبوضعه في بيئته، وبتقدير وظيفته الكليَّة.

لكن فيما يخص مسألة المعايير العقليَّة، يجب علينا الأخذ في الاعتبار أنه من الظلم أن نعزو دومًا ضيق العقل إلى المرء باعتباره رزيلةً؛ لأنه في المسائل الدينيَّة واللاهوتيَّة ربما يستمدُّ المرء هذا الضيق العقلي من الجيل الذي ينتمي إليه. وعلاوةً على ذلك، يجب علينا ألا نخلط بين أساسيات القداسة، تلك العواطف العامَّة التي تحدَّثت عنها، مع عوارضها، تلك القرارات الخاصَّة لهذه العواطف في أيِّ لحظة تاريخيَّة. ففي هذه القرارات، يكون القديسون عادةً مخلصين للأصنام المؤقَّتة لقبيلتهم. فقد كان اللجوء إلى الأديرة بمثابة صنم القبيلة في العصور الوسطى، تمامًا مثل الوضع الحالي اليوم للمشاركة في عمل العالَم هي صنم اليوم. فلو كان القديس فرنسيس أو القديس برنارد أحياء اليوم، لعاشوا - بلا شكٍّ - حياةً قُدسيَّة من نوعٍ ما؛ لكن هذه الحياة - وبلا شكٍّ أيضًا - لم تكن لتدفعهم إلى العزلة والاستقالة من العالم. وبالتالي، يجب ألَّا يدفعنا عداؤنا لهذه التجليات التاريخيَّة المخصوصة إلى التخلِّي عن الدوافع القُدسيَّة في طبيعتها الجوهريَّة واستبدالها بلُطْفِ نقَّادها العدوانيين ورِقَّتهم.

إن أكثر النقَّاد الذين أعرفهم عدوانيَّة للدوافع القُدسيَّة هو فريدريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠). فمقارنته لهم مع العواطف الدنيويَّة التي نجدها متجسِّدة في الشخصيَّة المحاربة الضارية، ينتصر لهذه الأخيرة تمامًا. يجب الاعتراف بأن القديس الفطري لديه شيء غالبًا ما يثير اشمئزاز الشخص الدنيوي الشهواني؛ لذلك سيكون من المفيد النظر في هذه المقارنة على نحوٍ أكثر تفصيلًا.

يبدو أن كراهيةَ الطبيعة القُدسيَّة هي نتيجة سلبيَّة للغريزة المفيدة بيولوجيًا المتعلِّقة باستحباب السلطة، وتمجيد رئيس القبيلة. فالرئيس هو طاغية

محتمل، إن لم يكن كذلك بالفعل، هو الإنسان الضاري[٤٤]، السيد المستبد. الذي نعترف بدونيتنا أمامه ونتذلَّل تحت قدميه. نظرته وحدها تثير جبننا، لكننا نفتخر - في الوقت نفسه - بأن لدينا سيدًا شديد الخطورة مثله. ولا بدَّ أن عبادة البطل الغريزيَّة والخانعة هذه كان لا غنى عنها في الحياة القَبليَّة البدائيَّة. ففي الحروب التي لا نهاية لها التي سادت في تلك الأوقات، كان هناك حاجة ماسَّة للقادة من هذا النوع بهدف بقاء القبيلة. وإذا كانت هناك قبيلةٌ دون قائد، كان هلاكها التامُّ سهلًا للغاية. كان هؤلاء القادة يتمتَّعون دائمًا بضميرٍ مرتاحٍ؛ لأنه كان مندمجًا في داخلهم مع إرادتهم، وأولئك الذين نظروا إلى وجوههم كانوا مفتونين بتحرُّرهم من المقيدات الجُوَّانيَّة بقدر ما كانوا مفتونين بقوتهم البرَّانيَّة.

مقارنة بكلَّابات هذا العالم ذات المناقير والمخالب، يُعَدُّ القديسون حيوانات عاشبة، دواجن الحظيرة الأليفة والوديعة. فهناك قديسون باستطاعتك شد لحيتهم - إذا أردت - مع الإفلات من العقاب. ورجل كهذا، ليس من شأنه أن يثير فينا الافتتان ولا الرعب؛ إن ضميره مليءٌ بالوساوس التي تقيده. إنه لا يذهلنا بحريته الجُوَّانيَّة ولا بقوته البرَّانيَّة؛ وما لم يجد بداخلنا ملكة إعجابٍ مختلفة تمامًا يمكنه استمالتها، فإننا سنتجاوزه بازدراء.

وفي واقع الأمر، فإنه بالفعل يستميل ملكة إعجاب مختلفة. فالطبيعة البشريَّة دائمًا ما تعيد تصوير حكاية الرياح والشمس والمسافر[٤٥]. ويجسد

---

(٤٤) يقدِّم نيتشه تشيزري بورجا Cesare Borgia (١٤٧٥ - ١٥٠٧) كمثالٍ على الإنسان الضاري في كتابه «ما وراء الخير والشر Beyond Good and Evil»، في الفصل الخامس، الشذرة رقم ١٩٧. ومن المعروف أن مكيافيلي قد استوحى تصوراته من شخصيَّة تشيزري في كتابه الأشهر «الأمير». فقد عيَّنه والده البابا إسكندر السادس كاردينالًا، لكن حياة رجال الدين لم تجتذبه كثيرًا، فطلب من والده إعفاءه من الحياة الكنسية، فعينه والده قائدًا للقوات العسكرية البابَاوية، فأصبح رجلًا عسكريًّا يحلم بتوحيد ممالك إيطاليا في دولة واحدة. ونجح بالفعل في الاستيلاء على شمال إيطاليا بحروبٍ دمويَّة وسياساتٍ ماكرة ومؤامراتٍ خادعة. لكن هزيمته بدأت بموت والده وانتخاب عدوه يوليوس الثاني ليكون البابا الجديد، والذي أفقده قوته تدريجيًّا قبل أن يأمر باعتقاله، مما دفعه للفرار ليموت في أثناء قتاله في إسبانيا. (المترجمان)

(٤٥) إحدى حكايات إيسوب، التي تُدعى «الريح الشمالية والشمس». تقول الحكاية إن الشمس وريح الشمال كانتا تتنافسان حول من منهما كانت الأقوى. ثم اتفقتا على أن الأقوى هو الأسرع في نزع ثياب رجلٍ مسافر. بدأت ريح الشمال تهبُّ بقوةٍ لتطيح بثياب الرجل؛ لكن كلما كانت هباتها أعنف، تَمَسَّكَ الرجل بثيابه أكثر. حتى تعبت وتركت الأمر للشمس. بدأت الشمس تشرق بقوةٍ بكل لهيبها، فلم يتحمَّل الرجل الحرارة، وخلع ثيابه. (المترجمان)

الجنسان هذا النزاع. فالمرأة تحبُّ الرجل بشكل أكثر عاطفيةً كلما أظهر نفسه بشكل أشدَّ عصفًا، ويعصي العالَم حكّامه أكثر كلما زاد تعنُّتهم وعدم مسؤوليتهم. لكن المرأة بدورها تُخضِع الرجل بسرِّ الرقَّة في الجمال، ودائمًا ما فَتَنَ القديسُ العالَمَ بشيءٍ مماثل. إن البشر لديهم قابلية للتأثُّر والإيحاء في اتجاهين متعاكسين، وتنافُس المؤثرات من كلا الاتجاهين للتأثير في الإنسان لا يتوقف قَطُّ. وفي الأدب، يواصل النموذج القُدسيُّ والنموذج الدنيويُّ الصراعَ الموجود بينهما بالقدر نفسه الحادث في الحياة الواقعيَّة.

بالنسبة إلى نيتشه، لا يمثِّل القديس سوى الخبث والخنوع والذل. إنه العليلُ المحنَّك، والمنحطُّ بامتياز، والرجل ذو الهِمَّة الناقصة، والذي يضع انتشاره وسيادته النوع البشريَّ في خطرٍ. يقول:

«إن المرضى هم أكبر خطر على الأصحاء؛ ليس من الذين هم الأقوى يأتي الويل إلى الأقوياء، بل من الذين هم الأضعف. وبالجملة، ليس الخوف من الإنسان هو بأي حالٍ ما يجدر بنا أن نتمنَّى التقليل منه؛ إذ إن هذا الخوف هو ما يجبر الأقوياء على أن يكونوا أقوياء، وفي بعض الأوقات أن يكونوا مصدرًا للخوف؛ إذ هو ما يحفظ نمط الإنسان السوي منتصبًا. إن ما يدعو إلى الخوف، ما يعمل على نحو أكثر شؤمًا من أي قدر مشؤوم، لن يكون الخوف الكبير؛ بل الاشمئزاز الكبير من الإنسان؛ كما الشفقة الكبيرة على الإنسان ـ ضد الاشمئزاز الكبير من الإنسان! ضد الشفقة الكبرى على الإنسان!... إن المرضى هم الخطر الكبير الآتي من الإنسان: ليس الأشرار ولا «الوحوش الضارية». إن الذين هم منذ أول أمرهم مصابون، مطروحون أرضًا، مكسورون هم الأكثر ضعفًا، وأكثر الذين ينسفون الحياة بين البشر، الذين يسمِّمون ثقتنا بالحياة، بالإنسان، بأنفسنا، ويضعونها موضعَ سؤالٍ كأخطر ما يكون. كيف يفلت المرء من تلك النظرة المشؤومة التي منها يحمل المرء غمًّا ثقيلًا. (هل يمكنني أن أكون أي شخص آخر، هكذا تتحسَّر هذه النظرة: ولكن لا يوجد أدنى أمل في ذلك. أنا هو أنا: كيف أتخلص من نفسي؟ والحال أنني قد سئمت من نفسي). على تربة هذا النحو من الاحتقار للنفس، هذا المستنقع الحقيقي، تنبت كلُّ عشبة ضارة، كلُّ نَبْتة سامَّة، وكلُّ ذلك على نحوٍ جد صغير، جد مستتر، جد خسيس وجد فاتر. هاهنا تدبُّ ديدان الثأر ومشاعر التأثر؛ هاهنا تنبعث رائحة الأسرار وما

لا يمكن الاعتراف به؛ هاهنا ينسج باستمرار شرك المؤامرة الأكثر خبثًا، مؤامرة المتألمين من مصابهم ضد الأسوياء والمنتصرين؛ إن منظر المنتصرين هو هاهنا أمر مكروه ـ كأنما الصحَّة والحلقة السويَّة والقوة والفخر والشعور بالاقتدار هي بعد في ذاتها أشياء شنيعة، ينبغي على المرء أن يعاقب عنها يومًا ما، أن يكفر عنها بمرارة: آه! كم هم في أعماقهم هم أنفسهم جاهزون لذلك؛ لأن ينزلوا العقاب بغيرهم، كما هم بذلك متعطشون لأن يكونوا جلَّادين! ثمة بينهم عدد وافر من الحاقدين الذين يحدوهم حبُّ الانتقام متنكرين في جلابيب القضاة»[٤٦].

إن نفور نيتشه المسكين مَرَضِيٌّ بما يكفي، لكننا نعرف جميعًا ما يعنيه، وهو يعبِّر بشكلٍ جيدٍ عن الصدام بين النموذجين: القديس والرجل الضاري. إن «الرجل القوي» ذا العقليَّة الضارية، الذكر الكبير وآكل لحوم البشر، لا يمكنه رؤية شيء سوى التعفُّن والسقم في لطف القديس وانضباطه الذاتي، فينظر إليه بكراهية خالصة. يدور الخلاف بشكل أساسيٍّ حول محورين: هل سيكون العالم المرئي أم العالم غير المرئي مجالنا الرئيس الذي يلزم التكيُّف فيه؟ وهل يجب أن تكون وسائلنا للتكيُّف في هذا العالم المرئي وسائلَ متَّصِفة بالعدوانيَّة أم بعدم المقاومة؟

هذا الجدال خطير. وبمعنى ما ولدرجةٍ ما يجب الاعتراف بالعالَمين وأخذهما في الاعتبار؛ وفي العالَم المرئي، كل من العدوانية وعدم المقاومة ضروريان. إن المسألة هي تقريبًا مسألة توكيدٍ وتشديدٍ على واحدٍ من العالَمين وعلى واحدةٍ من الوسيلتين. أيهما أكثر مثاليةً: نوع القديس أم نوع الرجل القوي؟

لقد كان يُفترَض قديمًا ـ ولا يزال حتى الآن ـ أنه من الممكن أن يكون هناك ـ وعلى نحو جوهريٍّ ـ نوع مثاليٌّ واحد من الطابع البشري. لقد افتُرِضَ أن نوعًا بعينه من البشر لا بدَّ أن يكون هو النوع الأفضل بشكل

---

(٤٦) في «جينالوجيا الأخلاق» Zur Genealogie der Moral، المقالة الثالثة، = ١٤، لقد اختصرت، ونقلت إحدى الجمل من مكانها.

[انظر: جينالوجيا الأخلاق، نيتشه، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠، ص١٦٨ ـ ١٧٢. (المترجمان)].

مطلق، بغضّ النظر عن منفعته ووظيفته، وبغضّ النظر عن الاعتبارات الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة]. ولطالما كان نوع القديس، ونوع الفارس أو النبيل، من المتنازعين الخصوم لهذه المرتبة المثاليَّة المطلقة؛ وفي المثل الأعلى للأوامر الدينيَّة العسكريَّة امتزج كلا النوعين إلى حدٍّ ما. ولكن وفقًا للفلسفة التجريبيَّة، فإن كلَّ النماذج والمُثل هي مسألة ارتباطات نسبيَّة. فعلى سبيل المثال، قد يكون من العبث المطالبة بتعريف «الحصان المثالي»، طالما أن سحب العربات، والسباقات، والولادة، وحمل الأمتعة؛ تظل كلها بمثابة اختلافات لا غنى عنها في وظائف الخيول. كَحَلٍّ وسط، قد نعتبر أن «الحصان المثالي» هو ما يقوم بكل هذه الوظائف؛ لكنه سيكون أقلَّ شأنًا من أي حصانٍ أكثر تخصصًا، في وظيفة معيَّنة. وعلينا ألَّا ننسى ذلك، في مناقشتنا للقداسة، عندما نسأل عمَّا إذا كانت نوعًا مثاليًّا من الطابع البشري. علينا اختبارها وَفْقَ علاقاتها الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة].

وأعتقد أن المنهج الذي استخدمه السيد سبنسر في كتابه «بيانات الأخلاق[٤٧] The Data of Ethics» سيساعد على توكيد رأينا هذا. إن المثاليَّة في السلوك هي مسألةُ تَكَيُّفٍ. فالمجتمع الذي يكون كلُّ أفراده عدوانيين دائمًا سيدمِّر نفسه بالصراع الداخلي، والمجتمع الذي يكون بعض أفراده عدوانيين يجب أن تكون بقيتهم عديمي المقاومة؛ ذلك حتى يكون هناك أيُّ نوع من النظام. وهذا هو التكوين الحالي للمجتمع، وإلى هذا الخليط ندين بالكثير من النِّعم التي نعيش فيها. لكن الأعضاء العدوانيين في المجتمع يميلون دائمًا إلى أن يصبحوا بَلْطجيَّة، ولصوصًا، ونصَّابين؛ ولا يمكن لأحدٍ تصديق أن هذا الوضع الذي نعيش فيه الآن هو الحُكم الألفيّ[٤٨]. من

---

(٤٧) كتاب للفيلسوف هيربرت سبنسر صدر عام ١٨٧٩. وفيه يستكشف مفاهيم السلوك «الجيد» و«السيئ»، وينظر إلى مسألة السلوك من عدَّة جوانب، مثل الجانب الاجتماعي والنفسي والبيولوجي. (المترجمان)

(٤٨) يشبِّه جيمس هنا العصر الذهبي الأخلاقي بفترة الألف عام التي سيحكم فيها المسيح الأرض عند عودته بعد أن يهزم ملاك الربِّ الشيطانَ ويقيِّده. وقد ذُكرت هذه السرديَّة في سفر الرؤيا ٢٠: ١ ـ ٦، وبالتحديد الآية ٤ التي تقول: «ثُمَّ رَأَيْتُ عُرُوشًا مُنِحَ الْجَالِسُونَ عَلَيْهَا حَقَّ الْقَضَاءِ. وَرَأَيْتُ نُفُوسَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ الشَّهَادَةِ لِيَسُوعَ وَفِي سَبِيلِ كَلِمَةِ الإِلَهِ، وَالَّذِينَ رَفَضُوا أَنْ يَسْجُدُوا لِلْوَحْشِ وَلِتِمْثَالِهِ، وَالَّذِينَ رَفَضُوا عَلاَمَتَهُ عَلَى أَيْدِيهِمْ وَجِبَاهِهِمْ، وَقَدْ عَادُوا إِلَى الْحَيَاةِ، وَمَلَكُوا مَعَ الْمَسِيحِ أَلْفَ سَنَةٍ». (المترجمان)

الممكن جدًّا أن نتصوَّر مجتمعًا خياليًّا خاليًا تمامًا من العدوانية، ويعمه التعاطف والعدل - أي جماعة صغيرة من الأصدقاء الحقيقيين ستكون بمثابة تجسيد لمثل هذا المجتمع. ولو فكَّرنا فيه بشكل تجريديٍّ، سيكون مثل هذا المجتمع - ولكن على نطاقٍ واسع - هو الحُكم الألفيّ، حيث كل الأشياء الحسنة متحقِّقة من دون أي صراع. وفي مثل هذا المجتمع الألفيّ سيكون القديس متكيفًا تمامًا. فطرقه السلْميَّة في المناشدة ستكون فعَّالةً مع رفاقه، ولن يكون هناك من يستغل عدم مقاومته. وبالتالي، فإن القديس هو - وبشكل تجريديٍّ - نوعٌ من البشر أعلى من نوع «الرجل القوي»؛ لأنه قادر على التكيُّف مع أعلى مجتمع يمكن تصوُّره، سواء كان ذلك المجتمع ممكنًا واقعيًّا أم لا. أما الرجل القويُّ فسيميل على الفور لإفساد مثل هذا المجتمع. ومن ثمَّ يصبح هذا المجتمع دونيًّا في كل شيء باستثناء نوعٍ معيَّن من الاستثارة العدوانيَّة، العزيزة على الرجال كما هي الآن.

ولكن إذا انتقلنا من التفكير التجريدي إلى الواقع الفعلي، فسنجد أن القديس قد يكون متكيفًا على نحوٍ جيد أو على نحوٍ سيئ وذلك وفقًا للظروف التي يعيش فيها. وباختصار، ليس هناك حكمٌ مطلقٌ فيما يتعلَّق بامتياز القداسة وأفضليتها. يلزم الاعتراف بأنه وفق هذا العالَم، فإن أيَّ شخصٍ يصنع من نفسه قديسًا مطلقًا، عليه أن يكون مستعدًّا لتحمُّل تبعات ذلك؛ إذ يفعل ذلك على حساب مخاطرته بنفسه. فإذا لم يكن رجلًا كبيرًا بما يكفي، فقد يبدو أكثر ضحالةً وتفاهةً، رغم كل قداسته، مما لو كان قد بقي دنيويًّا[٤٩]. وبناءً على ذلك، نادرًا ما أُدْخِلَ الدين بشكل جذريٍّ في عالمنا الغربي لدرجة أن المتدين المخلص لم يستطع خلطه مع بعض الأمزجة الدنيويَّة. لقد وجد الدين دائمًا رجالًا جيدين يمكنهم اتباع معظم دوافعه، لكنهم كانوا يتوقفون عندما يصل الأمر إلى عدم المقاومة. لقد كان المسيح نفسه شرسًا في بعض الأحيان. ويُظهر أمثال كرومويل، والجنرال الأمريكي ستونوول جاكسون Stonewall Jackson، وجوردون Gordon، أن المسيحيين يمكن أن يكونوا رجالًا أقوياء أيضًا.

---

(٤٩) نعرف جميعًا قديسين حمقى، وهم يثيرون نوعًا شاذًّا من النفور. ولكن عند مقارنة القديسين مع الرجال الأقوياء، يجب علينا اختيار أفراد يشتركون في المستوى الفكري نفسه. الرجل القوي ضعيف العقل، المتجانس في مجاله مع القديس ضعيف العقل، هو البَلْطَجِيّ في الأحياء الفقيرة، أو المشاغب، أو المشاكس. وبالتأكيد يحتفظ القديس بتفوُّقٍ معيَّن على هذا المستوى أيضًا.

كيف يمكن قياس النجاح بشكلٍ مطلق عندما تكون هناك العديد من البيئات والعديد من طرق النظر في التكيُّف؟ الحقيقة أنه لا يمكن قياسه بشكلٍ مطلق قطُّ. فالحكم سيختلف حسب المنظور الذي نتخذه. فمن المنظور البيولوجي كان القديس بولس فاشلًا؛ لأنه قُتل بقطع الرأس. ومع ذلك، فقد تمَّ تكييفه بشكلٍ رائع مع بيئة التاريخ الأوسع؛ فقد كان - أكثر من أيِّ قديسٍ آخر - خميرةً للصلاح في العالم، لقد جذبه إلى اتجاه تسود فيه عادات القداسة بشكل أفضل؛ إذن فهو ناجح، بغضِّ النظر عمَّا قد يكون قدره المباشر السيئ. إن أعظم القديسين، الأبطال الروحيين الذين يعترف بهم الجميع، أمثال فرنسيس، وبرنارد، ولوثر، ولويولا، وويزلي، وتشانينج، ومودي، وجراتري، والقس فيليبس بروكس Phillip Brooks، والممرضة أغنيس جونز Agnes Jones، والراهبة مارغريت هالاهان Margaret Hallahan، والراهبة دورًا باتيسون Dora Pattison؛ كانوا ناجحين منذ البداية. لم يدعوا مجالًا للشكِّ في ذلك منذ ظهورهم؛ فالجميع كان قادرًا على رؤية قوتهم ومقامهم. فشعورهم بالغموض في الأشياء، وشغفهم، وصلاحهم، يشعُّ من حولهم ويوسِّع حدودهم؛ إلا أن أفعالهم تلطِّف مظهرهم الخارجي هذا. إنهم مثل الصور بإطارٍ وخلفيَّة، ويبدو الرجال الأقوياء في هذا العالم بجانبهم وكأنهم في جفاف العصيّ، وقسوة الأحجار.

بطريقة عامَّة إذن، و«في المجمل»[٥٠]، فإن تخلينا عن المعايير اللاهوتية، واختبارنا للدين من خلال الحس العملي الجمعي والمنهج التجريبي، يترك الدين حائزًا على مكانته الشاهقة في التاريخ. ومن الناحية الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة]، فإنه لا غنى عن مجموعة الصفات القُدسيَّة من أجل رفاهية العالم. إن القديسين الكبار هم نجاحاتٌ فوريَّة؛ أما القديسون الأصغر فهم - على الأقل - طلائع ومبشرون، وربما يكونون أيضًا خمائر لنظام دنيويٍّ أفضل. لنكن قديسين إذن، ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، سواء نجحنا في ذلك بشكل جليٍّ وفوريٍّ أم لا. لكن فِي بَيْتِ أَبِي مَنَازِلُ كَثِيرَةٌ[٥١]، ويجب على كل واحدٍ منَّا أن يكتشف لنفسه نوعَ الدين ومقدار

(٥٠) انظر ص٣٧٦ أعلاه.

(٥١) يوحنا ١٤ : ٢. (المترجمان)

القداسة التي تتوافق بالشكل الأفضل مع قدراته ومع ما يشعر أنه نداؤه الباطنيُّ ومهمته الحقيقيَّة. فليس ثمَّة نجاحاتٌ مضمونة ولا مجموعة أوامر محدَّدة قد تُعطَى لأولئك الأفراد، طالما أننا نتبع مناهج الفلسفة التجريبيَّة.

هذا هو استنتاجي حتى الآن. وأعلم أنه سيترك في عقول البعض منكم شعورًا بالدهشة من أن مثل هذه الطريقة طُبِّقَت على هذا الموضوع، وهذا على الرغم من كل تلك الملاحظات التي قدَّمتها حول التجريبيَّة في بداية المحاضرة الثالثة عشرة[٥٢]. قد تتساءلون كيف يمكن تقييم الدين، الذي يؤمن بعالَمين وبنظامٍ غير مرئيٍّ، على أساس تكيُّف ثماره مع نظام هذا العالم وحده؟ وقد تصرون على أن حكمَنا يجب أن يعتمد على **حقيقة** الدين، وليس على فائدته. فإذا كان الدين حقيقيًّا، ستكون ثماره جيدةً، حتى لو تبيَّن أنها جميعها تتكيَّف على نحوٍ سيئ مع هذا العالم، ولا تأتي إلا بالمعاناة. إذن فالأمر يرجع ـ بعد كل شيء ـ إلى مسألة حقيقة اللاهوت. وبالتالي، فإن الموقف يزداد تعقيدًا أمامنا؛ ولا يمكننا الهروب من الاعتبارات النظريَّة. وعليه، أقترح مواجهة المسؤوليَّة لدرجة ما. كثيرًا ما كان الأشخاص المتدينون يصرحون برؤيتهم للحقيقة بطريقة خاصَّة، ولكن ليس بشكلٍ مُوَحَّد. وتُعرَف هذه الطريقة باسم التصوُّف Mysticism. وسأشرع الآن في تناول الظواهر الصوفيَّة بشيءٍ من الإسهاب، وسأتناول بعد ذلك ـ ولكن بشكلٍ أكثر اختصارًا ـ الفلسفة الدينيَّة.

---

(٥٢) انظر ص٣٧٦ ـ ٣٨٣ أعلاه.

المحاضرتان السادسة عشرة والسابعة عشرة

التَّصَوُّف

لقد أَثَرْتُ - مرارًا وتكرارًا - في هذه المحاضرات بعضَ النقاط البحثيَّة التي تركتها مفتوحةً وغير منتهيةٍ على وعدٍ بأن أتناولها تفصيلًا عندما نصل إلى موضوع التصوُّف. وأخشى أن البعض منكم قد ابتسم عندما لاحظ تأجيلاتي المتكرِّرة. ولكن الآن حان الوقت الذي يلزم فيه تناول موضوع التصوُّف بجديَّة، وربط هذه الخيوط المقطوعة معًا. أظن أن المرء قد يعتقد حقًّا في أن جذر التجربة الدينيَّة الذاتيَّة ومركزها موجودان في حالات الوعي الصوفيَّة؛ وبالتالي، فبالنسبة إلينا، نحن الذين اتخذنا من التجارب الذاتيَّة موضوعًا حصريًّا لبحثنا في هذه المحاضرات، يجب أن تشكِّل حالات الوعي الصوفيَّة هذه الفصل الأساسيَّ الذي ينير كلَّ فصول الكتاب الأخرى. والحقيقة، لا أعرف ما إذا كان تناولي للحالات الصوفيَّة سيلقي المزيد من الضوء أم العتمة على الموضوع؛ وذلك لأن تكويني يمنعني من التمتُّع بها بشكل تامٍّ تقريبًا[1]، ومن ثمَّ لا أستطيع التحدُّث عنها إلا بطريقةٍ غير مباشرة. ولكن على الرغم من أنني مُجْبَرٌ على النظر في الموضوع هكذا من خارجه، فسأكون موضوعيًّا ومتجاوبًا قدر الإمكان؛ وأعتقد أنني سأنجح - على الأقل - في إقناعكم بواقعيَّة هذه الحالات الصوفيَّة للوعي، وبالأهمية التي لا تُضاهى لوظائفها.

---

(١) يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١)، وصديق ويليام جيمس، في كتابه «منبعا الأخلاق والدين The Two Sources of Morality and Religion» الصادر عام ١٩٣٢: «لقد صرَّح وليم جيمس أنه لم يمر بحالاتٍ صوفيَّة، ولكنه أضاف إلى ذلك أنه حين يستمع إلى إنسانٍ عاناها بالتجربة، فإنه يحسُّ في نفسه شيئًا يُرجع صداها. ولعل معظمنا يشعر بمثل هذا». انظر: منبعا الأخلاق والدين، هنري برجسون، ترجمة سامي الدروبي - عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص٢٦٢. (المترجمان)

بداية إذن، أسأل ماذا تعني عبارة «حالات الوعي الصوفيَّة»؟ وكيف يمكننا فصل تلك الحالات عن الحالات الأخرى؟

غالبًا ما تُستخدم كلمتا «التصوُّف» (mysticism) و«صوفي» (mystical) باعتبارهما مصطلحَيْن استنكاريين إلقاءً على أيٍّ رأي نعتبره مبهمًا، وعاطفيًّا، وذا دلالةٍ فضفاضة، ومن دون أساس وقائعيٍّ أو منطقيٍّ. فبالنسبة إلى بعض الكُتَّاب، فإن «المتصوف» [وفق دلالات اللفظ الغربي الشائعة في ذلك الوقت] هو أي شخص يؤمن بتخاطر الأفكار، أو تحضير الأرواح وعودتها. ومن خلال استخدام تلك الكلمات بهذه الطريقة، فليس لها قيمة تقريبًا: وهناك العديد من المرادفات الأقل التباسًا التي يمكنها التعبير عن هذا المعنى. لذا، وبهدف إبقائها مفيدةً من خلال تقييدها، سأفعل معها ما فعلته مع كلمة «دين»، وأقترح عليكم أربع علاماتٍ فقط، والتي عندما تتوفر في تجربة ما، سيكون وصفنا لها بالصوفيَّة مُبرَّرًا وفق غرض هذه المحاضرات. وبهذه الطريقة سنوفِّر على أنفسنا الجدل اللفظي، وما يصحبه عادةً من اتهاماتٍ متبادلة.

١ ـ **اللا ـ وصفية** Ineffability: إن أوضح العلامات التي أصنِّف على أساسها حالةً عقليَّة ما بأنها حالةٌ صوفيَّة هي علامة سلبيَّة في واقع الأمر. فصاحب الحالة الصوفية يخبرنا على الفور بأنه لا يمكن التعبير عنها، ولا يمكن وصف مضامينها على نحوٍ مناسبٍ بواسطة الكلمات. ويترتَّب على ذلك، أنه ولمعرفة كنهها لا بدَّ أن تُختبر على نحوٍ مباشر؛ إذ لا يمكن الإخبار عنها أو نقلها للآخرين. ومن هذه الجهة، تكون الحالة الصوفيَّة أشبه بالحالات الشعوريَّة منها بالحالات العقليَّة. فلا يمكن لأحدٍ أن يوضِّح لمن لم يختبر شعورًا معينًا من قبل، كُنْهَ هذا الشعور أو قيمتَه. فلا بدَّ أن يكون لدى المرء أذنٌ موسيقيَّة حتى يتسنَّى له معرفة قيمة سمفونيَّة ما، ولا بدَّ أن يكون المرء قد وقع في الحبِّ بنفسه حتى يتسنَّى له فهم الحالة العقليَّة للعاشق. وإذا ما افتقرنا للقلب المحبِّ أو للأذن الموسيقيَّة، فلن يمكننا فهم الموسيقار أو العاشق بإنصاف، بل حتى من المرجَّح أن نعتبر كلًّا منهما شخصًا ضعيفَ العقل أو سخيفًا. وبالمثل، يجد المتصوِّف أن معظمنا يعامل تجاربه الصوفيَّة بشكل غير منصفٍ وغير كفؤ.

٢ ـ **الطابع العرفاني** Noetic quality: على الرغم من أن الحالات الصوفيَّة تشبه إلى حدٍّ كبير الحالات الشعوريَّة، فإنها تبدو لأولئك الذين يختبرونها حالاتٍ معرفيَّة أيضًا. إنها حالاتٌ من التبصُّر في أعماق الحقيقة التي لم يسبر العقل الاستدلالي[٢] أغوارَها. إنها استناراتٌ وكشوفاتٌ تزخر بالدلالة والأهمية، رغم أن التعبير عنها يظل ممتنِعًا؛ وكقاعدة، تَحمل معها ـ ولوقتٍ لاحقٍ ـ إحساسًا غريبًا بسلطتها.

يسوغ وجود هاتين السمتين في أيِّ حالة وصفها بأنها حالةٌ صوفيَّة، وَفْقَ المعنى الذي أستخدم به هذه الكلمة. لكنَّ ثمَّة سمتين أُخريين أقل تحديدًا، ولكن عادةً ما تملكهما هذه التجارب أيضًا. وهما:

٣ ـ **سرعة الزوال** Transiency: لا يمكن أن تستمرَّ الحالات الصوفيَّة لفترة طويلة. وباستثناء حالاتٍ نادرة، يبدو أن مدَّة نصف ساعة، أو على الأكثر ساعة أو ساعتين، هي الحدُّ الذي عندما تتجاوزه تتلاشى في ضوء النهار العادي. وفي كثيرٍ من الأحيان، عندما تتلاشى يمكن استرجاع طابعها في الذاكرة وإن كان بشكلٍ ناقص؛ ولكن عندما تتكرَّر يُتَعَرَّف عليها؛ ومع التكرار، تصبح عرضةً للتطوُّر المستمر الذي يورث صاحبه شعورًا بالثراء والأهمية الجُوَّانيَّة.

٤ ـ **التلقي السلبي** Passivity: على الرغم من أن مجيء الحالات الصوفيَّة قد يمكن تسهيله بواسطة عملياتٍ إراديَّة أوَّليَّة، مثل تركيز الانتباه، أو بعض الممارسات الجسديَّة، أو عبر طرقٍ أخرى توصي بها كتيبات التصوُّف؛ فإنها بمجرَّد ما تأتي، يشعر المتصوِّف كما لو أن إرادته مُلغاة، وفي بعض الأحيان يشعر كما لو أن قوةً عُليا قد أحكمت قبضتَها عليه واستحوذت عليه بالكامل. وهذه الخاصيَّة الأخيرة تربط الحالات الصوفيَّة

---

(٢) العقل الاستدلالي (discursive intellect): مفهوم كانطي، يشير إلى اكتساب المعرفة بطريقة غير مباشرة بواسطة المفاهيم، وهو نقيض الحدس. ويقول جيمس في كتابه البراجماتية: «كل التفكير الإنساني لا بدَّ وأن يستطرد [يوضع في شكل خطاب استدلاليّ]، فنحن نتبادل الأفكار ونقترض الأدلَّة والتحقيقات، ونحصل عليها بعضنا من بعض بواسطة المعاشرة الإنسانيَّة. ومن ثمَّ فإن أي حقيقة، كل حقيقة، تُبنى وتُقام وتُشيَّد يوميًّا، وتختزن وتتاح لمنفعة كل إنسان وفائدته». ولكن الحكم العام السابق لا ينطبق على الحالات الصوفيَّة. انظر: البراجماتية، وليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨، ص٢٥٢. (المترجمان)

ببعض الظواهر المعيَّنة التي تظهر فيها شخصيَّة ثانويَّة أو بديلة، مثل الكلام التنبؤي، أو الكتابة التلقائيَّة، أو غشية الوساطة الروحيَّة mediumistic trance. ورغم أن هذه الحالات الأخيرة قد تكون واضحةً بجلاء، فإن صاحبها قد لا يتذكَّر ـ بعد زوالها ـ أيَّ شيء منها، وقد لا يكون لها أيُّ أهمية بالنسبة إلى حياته الجُوَّانية المعتادة، التي لا تُعَدُّ هذه الحالات سوى مجرَّد انقطاع لها، لو جاز القول. لكن الحالات الصوفية ـ بحقٍّ ـ ليست مجرَّد انقطاع على الإطلاق. فدائمًا ما يظل جزء من محتواها باقيًا في الذاكرة، مع شعور عميق بأهميتها. فهي بين أوقات تكرارها تغيِّر الحياة الجُوَّانيَّة لمن يختبرها. ولكن يَصعُب وضع تقسيمات دقيقة في هذه المنطقة؛ إذ نجد فيها جميع أنواع التَّدرُّجات والامتزاجات.

هذه الخصائص الأربع كافية لتمييز مجموعةٍ من حالات الوعي المتمايزة بما يكفي لأن تستحقَّ اسمًا خاصًّا ودراسة متأنِّية. فلنطلق عليها إذن: اسم مجموعة حالات الوعي الصوفيَّة.

ينبغي أن تكون خطوتنا التالية هي التعرُّف إلى بعض الأمثلة النموذجيَّة لهذه الحالات. وغالبًا ما يمرُّ المتصوفون المحترفون في ذروة تطوُّرهم بتجاربَ منظَّمةٍ بشكلٍ متقن، وينظمون فلسفاتٍ تقوم عليها. لكنكم تتذكَّرون ما قلته في محاضرتي الأولى: نصل لأفضل فهم للظواهر عند وضعها داخل سلسلة تشكُّلاتها، فندرسها وهي لا تزال مجرَّد بذرة، وندرسها أيضًا في مرحلة انحلالها بعد فرط نضوجها، ونقارنها مع أقربائها من الحالات المفرطة والناقصة. إن نطاق التجربة الصوفيَّة واسعٌ بشدَّة، أوسع بكثير من أن نغطيه في الوقت المتاح لنا. ومع ذلك، فإن طريقة الدراسة التسلسليَّة هذه ضروريَّة جدًّا لتفسير التجارب الصوفيَّة، ولا غنى لنا عنها إذا ما أردنا حقًّا التوصُّل إلى استنتاجاتٍ في هذا الصدد، والتي يمكن لنا استخدامها. إذن، سأبدأ بالظواهر التي لا تدَّعي امتلاكها لأهمية ودلالة دينيَّة خاصَّة، وسأختم بتلك الظواهر ذات الادعاءات الدينيَّة المغالية.

يبدو أن أبسط أُسس التجربة الصوفيَّة هو ذلك الإحساس العميق بدلالات الحِكْمَة أو الصيغة التي تكتسح المرء أحيانًا. فنصرخ من الاندهاش حينها: «لقد سمعت ذلك يُقال طوال حياتي، لكنني لم أدرك قَطُّ معناه

الكامل حتى الآن». يقول لوثر: «عندما كرَّر راهب زميل في أحد الأيام كلمات العقيدة: (أؤمن بمغفرة الخطايا)[٣]، رأيت الكتاب المقدَّس في ضوءٍ جديدٍ تمامًا، وكأنني أسمعه لأول مرة؛ وشعرت على الفور وكأنني وُلِدت من جديد. كان الأمر وكأنني قد وجدتُ باب الجنَّة مفتوحًا على مصراعيه»[٤]. ولا يقتصر هذا الإحساس بالدلالات الأعمق على القضايا العقلانيَّة. فالكلمات المفردة[٥]، وتجميعات الكلمات، وتأثيرات الضوء في الأرض والبحر، والروائح والأصوات الموسيقيَّة؛ كلها تجلبه عندما يُضبَط العقل بشكلٍ صحيح. يستطيع معظمنا تذكُّر القوة المؤثِّرة بشكل غريب لبعض أبيات القصائد التي قرأناها ونحن صغار، إنها مداخلُ غير عقلانيَّة تسلَّل عبرها لغزُ الواقع، وضراوة الحياة وألمها، إلى قلوبنا فأثارها. ربما أصبحت هذه الكلمات بالنسبة إلينا الآن مجرَّد أسطح ملساء بلا أيِّ تأثير؛ لكن لا يزال الشعر الغنائي والموسيقى يحتفظان بحيويتهما ودلالاتهما بقدر ما يجلبان من تلك الآفاق الغامضة لحياةٍ متواصلةٍ مع حياتنا الخاصَّة، تشير لنا وتجذبنا، ولكنها تتملَّص دائمًا كلما سعينا للإمساك بها. يعتمد كون المرء حيًّا متلقيًا أو ميتًا أصمَّ أمام الرسالة الجُوَّانيَّة الأبديَّة للفنون على حفظِهِ لهذه الحساسية الصوفية، أو فقدانه لها.

---

(٣) عقيدة الرسل Apostles' Creed: هي شهادة تُقال لإعلان المرء عن اعتقاده المسيحي، وتُستخدم في معظم الكنائس باختلافاتٍ طفيفة، ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع، وتُنسب تراثيًّا إلى الرسل الاثني عشر. وهذا المقطع المشار إليه يعتمد على الآيات متَّى ٢٦: ٢٨، التي تقول: «أَنَّ هذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا». (المترجمان)

(٤) إن تأثير عبارة «حكم العالم كله قاطع Securus judicat orbis terrarum» في الكاهن الإنجليزي جون نيومان Newman (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) هو مثالٌ آخر. [فهم نيومان هذه العبارة السابقة، التي تُنسب لأوغسطين، على أنها تشير إلى عصمة الكنيسة العالميَّة، فتحوَّل من الإنجليكية إلى الكاثوليكية. (المترجمان)].

(٥) كلمة Mesopotamia [بلاد ما بين النهرين] هي المثال الهزلي الشائع. وصفت لي سيدة ألمانية عجوز رائعة، كانت قد سافرت كثيرًا في أيام شبابها، توقها إلى زيارة مدينة فيلادلفيا، والتي كانت تنطقها مع تشديد الحروف اللينة، التي لطالما كان اسمها الرائع يطارد خيالها. وكان يُقال عن القس الإنجليزي جون فوستر John Foster إن «الكلمات المفردة (مثل chalcedony [العقيق الأبيض])، أو أسماء الأبطال القدامى، كانت تسحره بشدَّة. (في أي وقت كانت كلمة hermit [ناسك] كافية لإدخاله في حالة جذب). كانت كلمات woods وforests [غابات] تولِّد لديه أشدَّ العواطف قوةً»، انظر:

Foster's Life, by RYLAND, New York, 1846, p.٠.

توجد خطوة أوضح لأعلى سلَّم التصوُّف في ظاهرةٍ متكرِّرة للغاية، وهي ذلك الشعور المفاجئ الذي يغمرنا في بعض الأحيان، وبالتحديد شعور المرء بأنه «اختبر ما يحدث حوله من قبل»، كما لو أنه في وقتٍ غير محدَّد من الماضي، كان موجودًا في هذا المكان نفسه، مع هؤلاء الناس أنفسهم، وكان يقول هذه الأشياء نفسها. مثلما يقول الشاعر الإنجليزي ألفريد تنيسون Tennyson (١٨٠٩ ـ ١٨٩٢):

«أيضًا هناك شيء ما أو أظنه،
يلمسني بالإشراقات الصوفيَّة،
كلمحاتٍ من الأحلام المنسيَّة ـ
عما شعرت به، وكأنه كان هنا؛
عن فعلة، لا أعلم مكانها،
بطريقة لا يمكن للغة إعلانها»(٦)

ولقد أطلق الطبيب الإنجليزي السير جيمس كريشتون ـ براون James Crichton-Browne (١٨٤٠ ـ ١٩٣٨) الاسم التقني «الحالات الحُلُمِيَّة dreamy states» على هذه الغزوات المفاجئة للوعي التذكُّري على نحوٍ مبهم(٧). فهي

(٦) قصيدة «الصوتان The Two Voices».

وفي رسالة إلى السيد بلود B. P. Blood، يحكي تينيسون عن نفسه قائلًا: «لم يسبق أن كُشف لي شيء من خلال تعاطي المخدرات، ولكن مررت كثيرًا بنوعٍ من الغشية الاستيقاظية ـ أستخدم هذه الكلمات لعدم وجود ما هو أفضل ـ منذ الصبا، عندما كنت وحيدًا تمامًا. كان يحدث هذا الأمر لي من خلال تكرار اسمي لنفسي بصمت، إلى أن تتحلَّل فردانيتي؛ وكأنه من شدَّة الوعي بها، فإنها في لحظة واحدة تتلاشى لتصبح كيانًا لا حدود له، وهذه ليست حالة مشوشة، وإنما هي الأوضح، وأشد الحالات المؤكدة تأكيدًا، ولكنها متجاوزة للكلمات بشكل تامٍّ ـ حيث بدا الموت تقريبًا استحالة مثيرة للضحك من فرط سخافتها ـ فقدان الشخصية (إذا جاز التعبير) لا يبدو أنه هلاك، ولكنه الحياة الحقيقية الوحيدة. أشعر بالخجل من وصفي الضعيف. لكن ألم أقل إن الحالة متجاوزة للكلمات؟».

ويذكر البروفيسور تيندال Tyndall، في رسالة، قول تينيسون التالي عن هذه الحالة: «بحقِّ السماء! لا يوجد أي وهم في هذه المسألة! إنها ليست نشوةً غامضةً، ولكنها حالةٌ من العَجَب المتسامي، ترتبط بالصفاء المطلق للعقل». انظر:

Memoirs of Alfred Tennyson, ii. 473.

(٧) أعادت مجلة ذا لانسيت The Lancet الطبية نشره، في ٦ و١٣ يوليو عام ١٨٩٥، كمحاضرة كافنديش Cavendish Lecture، عن الحالات العقليَّة الحُلُمِيَّة، (London, Baillière, 1895). ولقد كان هناك قدر كبير من النقاشات مؤخرًا بين الأطباء النفسيين. انظر على سبيل المثال: =

تجلب معها إحساسًا بغموض الأشياء وازدواجيتها الميتافيزيقيَّة، وشعورًا بتضخُّم الإدراك الذي يبدو وكأنه يوشك على الاكتمال لكنه لا يكتمل أبدًا. وترتبط هذه الحالات - في رأي الدكتور كريشتون - براون - بالاضطرابات المشوشة والمفزعة التي تصيب الوعي بالذات أحيانًا قبل نوبات الصَّرع(٨). لكني أعتقد أن هذا الطبيب النفسيَّ الخبير يرى هذه الظاهرة غير الخطرة جوهريًّا من منظورٍ قلقٍ على نحوٍ سخيفٍ. إنه يتتبعها نزولًا إلى أسفلِ السلَّم، إلى أن يصل إلى الجنون؛ أما مسارنا فيتبعها صاعدًا لأعلى السلَّم بشكل رئيس. ويوضِّح هذا الاختلاف بين المنظورين مدى أهمية عدم إهمال أي جزء من ارتباطات الظاهرة؛ لأننا - في واقع الأمر - من يجعل الظاهرة تبدو مثيرةً للإعجاب أو مثيرةً للفزع، وذلك وفقًا للسياق الذي نضعها فيه.

ويمكن رؤية بعض الاستغراقات الصوفيَّة العميقة بعض الشيء أيضًا في حالاتٍ حُلُمِيَّة أخرى. مثل هذه المشاعر التي يصفها الروائي والقس الإنجليزي تشارلز كينجسلي Charles Kingsley (١٨١٩ - ١٨٧٥)، وهي ليست نادرةً بالتأكيد، وخاصةً في سنِّ الشباب، يقول:

«عندما أسير في الحقول، يعتصرني - من حينٍ لآخر - شعور فطريٌّ بأن كلَّ ما أراه له معنى، لو استطعت فقط فهمه. وهذا الشعور بأني محاطٌ بحقائق لا أستطيع استيعابها يصل أحيانًا إلى شعورٍ بروعٍ وانشداهٍ لا يُوصَف... ألم تشعر بأن رؤيتك العقليَّة تعجز عن إدراك روحك الحقيقيَّة، إلا في بعض اللحظات القليلة المقدَّسة؟»(٩).

ويصف الكاتب الإنجليزي جون سايموندز J. A. Symonds (١٨٤٠ - ١٨٩٣) حالةً أكثر تطرفًا بكثير للوعي الصوفي؛ وربما يكون هناك العديد من الأشخاص - أكثر مما نظن - مروا بحالاتٍ مشابهة.

يقول سايموندز: «كنت أشعر - فجأةً - باقتراب هذه الحالة المزاجيَّة

= (BERNARD-LEROY: L'Illusion de Fausse Reconnaissance, Paris, 1898) [هذه الحالة التي يتكلم عنها جيمس هنا قريبة جدًّا مما يُعرف حاليًا - على نطاق واسع - بالـ deja vu. (المراجع)].

(٨) تُعرف هذه الاضطرابات في الطب الحديث بالـ aura، وهي تسبق أحيانًا نوبات الصَّرع والصداع النصفي. (المراجع)

(٩) Charles Kingsley's Life, i. 55, quoted by INGE: Christian Mysticism, London, 1899, p. 341.

وأنا في الكنيسة، أو حينما أكون مع الرفاق، أو حين أقرأ، أو عندما أكون مسترخيًا. كانت تستحوذ على ذهني وإرادتي بشكلٍ لا يُقاوم، وتستمر لمدَّة تبدو لي أبديَّة، ثم تزول في شكل سلسلة من الأحاسيس السريعة التي تشبه الاستفاقة من التخدير. أحد أسباب كرهي لهذه النوعية من الغشية هو عدم قدرتي على وصفها لنفسي. حتى إنني لا أستطيع الآن إيجاد الكلمات التي قد تجعلها مفهومةً. إنها تتألَّف من المحو التدريجي لكن المتسارع للمكان، والزمان، والإحساس، وغيرها من عناصر التجربة التي تشكِّل ما يسرنا تسميته بـ«الذات». وبقدر ما كانت تُمحى عناصر الوعي العادي هذه، بقدر ما كان يشتدُّ الشعور بوجود وعي باطنيٍّ أو جوهريٍّ آخر. وفي النهاية، لم يبقَ شيءٌ سوى الذات الخالصة المطلقة المجرَّدة. وأصبح الكون بلا شكلٍ وبلا محتوى. لكن الذات بقيت، مهيبة في حماستها الواضحة، شاعرة بأشد أنواع الشكِّ في الواقع حدَّة، مستعدَّة - كما بدا - لشهود تمزُّق الوجود كما تتمزق الفقاعات، من حولها. وماذا بعد ذلك؟ جاش بداخلي خوف من تبدُّد قادم، قناعة قاتمة بأن هذه الحالة كانت آخر حالات الذات الواعية، إحساس بأنني قد اتبعت الخيط الأخير من الوجود إلى حافة الهاوية، ووصلت إلى مرحلة شهود المايا الأبديَّة[١٠] أو الوهم. وبدأتُ أعود إلى الظروف الاعتياديَّة للوجود الحسيِّ باستعادتي لحاسة اللمس أولًا، ثم بالتدفُّق التدريجي لكن السريع للانطباعات المألوفة والاهتمامات اليوميَّة. وأخيرًا، شعرت مرةً أخرى بأنني بشريٌّ؛ وعلى الرغم من بقاء معنى الحياة لغزًا دون حلٍّ، فإنني كنت شاكرًا لهذه العودة من الهاوية - لهذا الخلاص من الاطلاع الفظيع على أسرار الشكِّ.

تكرَّرت هذه الغشية بوتيرةٍ متناقصةٍ حتى بلغت الثامنة والعشرين من عمري. وتركت في طبيعتي النامية انطباعًا بوهميَّة ولا - واقعيَّة كل العناصر التي تسهم في تكوين الوعي الظاهراتي المجرَّد. وكثيرًا ما سألت نفسي متألِّمًا، بعد استفاقتي من تلك الحالة اللا - شكليَّة لكيانٍ مكشوفٍ وحساسٍ بشدَّة؛ أي: من هذين الوجودين وهم؟ غشية الذات المُتَّقدة، والخاوية، والمتوجِّسة، والمتشكِّكة التي استفقت منها، أم هذه الظواهر والعادات

---

(١٠) المايا Maya: هي ستار وهم الكثرة والتغيُّر، الذي يغطي حقيقة المبدأ المطلق الواحد الثابت وراء العالم، براهمان. (المترجمان)

المحيطة التي تحجب تلك الذات الجُوَّانيَّة وتبني عوضًا عنها ذاتًا تقليديَّة من اللحم والدم؟ مرة أخرى، هل البشر جزء من حلم ما، من حالةٍ بلا جوهرٍ وشبيهة بالأحلام، والتي لا يدركون لا - جوهريتها إلا في لحظات الغشية الحافلة هذه؟ ماذا سيحدث إذا ما تَمَّ الوصول إلى المرحلة النهائيَّة من الغشية؟»[١١].

في مثل هذه السرديَّة، هناك بالتأكيد شيء موحٍ بالمَرَضِيَّة[١٢]. تنقلنا الخطوة التالية على سلَّم الحالات الصوفيَّة إلى عالمٍ قد وسمه الرأي العام والفلسفة الأخلاقيَّة - منذ فترة طويلة - بأنه مَرَضِيٌّ، على الرغم من أن الممارسات الخاصَّة وبعض أنواع القصائد الغنائيَّة الشعريَّة يبدو أنها لا تزال تشهد على مثاليَّة هذا العالم. أتحدَّث هنا عن الوعي الذي تنتجه المسكرات والمخدرات، وخاصةً الخمر. لا شكَّ أن هيمنة الخمر على البشر ترجع إلى قدرتها على تحفيز الملكات الصوفيَّة للطبيعة البشريَّة، التي عادةً ما تُثبَّط على يد الحقائق الباردة والنقد الجاف في ساعة الصحو. إن الصَّحْو يضيِّق، ويميِّز، ويقول لا؛ أما السُّكْر فيوَسِّع، ويوحِّد، ويقول نعم. إنه في الحقيقة المحرِّض الأكبر للإنسان على قول نعم. فهو يأخذ صاحبه من المحيط البارد للأشياء إلى المركز المتوهِّج، ويجعله متوحِّدًا مع الحقيقة. ولا يسعى الجميع خلفه لمجرَّد الرغبة في الانحراف. فهو بالنسبة إلى الفقراء والأُمِّيين، يقوم مقام الحفلات السيمفونيَّة والأدب؛ إنه جزءٌ من الغموض والمأساة الأعمق للحياة، والذي ينفث ويشع ما يبهرنا بروعته عندما يُمنَح للكثير منَّا فقط في المراحل المبكِّرة الخاطفة من عملية السُّكْر التي هي في مجملها تسمُّم مُذِلٌّ. إن الوعي المَخْمُور هو جزءٌ من الوعي الصوفي، ويجب أن يجد رأينا الكامل بشأنه مكانه ضمن رأينا بشأن هذا الكُلِّ الأكبر [الوعي الصوفي].

---

(١١) H. F. BROWN: J. A. Symonds, a Biography, London, 1895, pp. 29 - 31, abridged.

(١٢) يقول كريشتون - براون بشكل صريح إن «أعلى مراكز الأعصاب لدى سايموندز كانت إلى حدٍّ ما ضعيفة أو متضرِّرة بسبب هذه الحالات العقليَّة الحُلُمِيَّة التي ألحقت به أضرارًا بالغة». ولكن سايموندز كان وحشًا في الكفاءة الدماغيَّة من أوجه عديدة، ولا يقدِّم ناقده أية أسباب موضوعيَّة لرأيه الغريب هذا، باستثناء أن سيموندز كان يشكو أحيانًا - كما يشكو جميع الرجال ذوي الحساسية والطموح - من فتور العزيمة والشَّكِّ في مهمَّة حياته.

عندما يُخفف أكسيد النيتروز والإيثر[١٣]، وخاصةً أكسيد النيتروز، بالقدر الكافي من الهواء، فإنه يحفز الوعي الصوفي بدرجةٍ غير عادية. فتتعدَّد أعماق الحقائق التي تُكشف للشخص المُستنشِق، والتي تختفي، أو تهرب، في لحظة الاستفاقة؛ وإذا بقيت بعض الكلمات، التي تبدو وكأنها كانت تغطيها، فإنها تثبت يقينًا أنها مجرَّد هراء. ومع ذلك، يظلُّ لدى المرء شعور بوجود معنًى عميقٍ كان قائمًا هناك؛ وأنا أعرف أكثر من شخصٍ مقتنعٍ بأن في غشية أكسيد النيتروز يتجلَّى لنا كشف ميتافيزيقيٌّ حقيقيٌّ.

منذ بضع سنوات، سجَّلت عدَّة ملاحظات بنفسي عن هذا الجانب من التخدير بأكسيد النيتروز، ونشرتها[١٤]. في ذلك الوقت، طَبَع أحدُ هذه الاستنتاجات نفسَه في ذهني بمنتهى القوة، ومنذ ذلك الحين بقي انطباعي بحقيقته ثابتًا لا يتزعزع. إن وعينا اليقظ الطبيعي، الوعي العقلاني كما نسميه، هو فقط أحد أنواع الوعي الخاص، في حين أنه تحيط به أشكالٌ محتملة للوعي مختلفة تمامًا، يفصلها عنه مجرَّد أحجبة رقيقة وشفَّافة. وقد نمضي في الحياة من دون الشكِّ في وجودها من الأساس؛ لكن عند التعرُّض للمحفِّز اللازم، ستظهر تلك الأشكال بكل اكتمالها في لحظة، أنماط عقليَّة محدَّدة، يوجد لها على الأغلبِ مكانٌ ما في مجالات التطبيق والتكيُّف. لا يمكن لأيِّ وصفٍ للكون في كُلِّيته أن يكون نهائيًّا إذا لم يأخذ هذه الأشكال الأخرى من الوعي في اعتباره. لكن السؤال هو كيف يمكن أخذها في الاعتبار، بما أنها غير متواصلةٍ مع الوعي العادي على الإطلاق؟ إنها تحدِّد المواقف رغم أنها لا تستطيع صياغة قواعدها، كما أنها تُظهِر مناطقَ جديدةً رغم فشلها في رسم خريطتها. وهي - على أي حالٍ - تمنع الإغلاق المبكِّر لتوصيفاتنا عن الواقع. إذا نظرنا إلى تجاربي الخاصَّة معها، نجد أنها جميعها تتلاقى نحو نوع من التبصُّر الذي لا يسعني إلا أن أعزو إليه دلالة ميتافيزيقيَّة ما. فدائمًا ما تكون فكرته الرئيسة هي الالتئام والتصالح. يبدو الأمر حينها كما لو أن أضداد العالم، التي ينتج تناقضها

---

(١٣) يُعرف أكسيد النيتروز بغاز الضحك (بسبب حالة الابتهاج الذي ينتجها)، والإثير هو داي إيثيل إيثر، وكلاهما كان يستخدم قديمًا كمخدر كليٍّ في العمليات الجراحيَّة. (المراجع)

(١٤) في ملحق مقالة بعنوان «عن بعض أفكار المذهب الهيجلي ON SOME HEGELISMS»، التي نُشِرت في دورية «Mind» الفلسفية الشهيرة عام ١٨٨٢. (المترجمان)

وتصارعها كل صعوباتنا ومشاكلنا، تنصهر معًا في الوحدة. ولا يقتصر الأمر على كونها - بوصفها أنواعًا متضادة - تنتمي في الأصل إلى الجنس نفسه الذي تنتمي إليه؛ ولكن **أحد هذه** الأنواع، النوع الأنبل والأفضل من بينها، **هو نفسه ذلك الجنس، ولهذا يتشرَّب ويمتصُّ نقيضه بداخله**. أعلم أن هذا قولٌ غامض عندما يُعَبَّر عنه هكذا من منظور المنطق الجمعي السليم، لكنني لا أستطيع الهروب بشكل كامل من سلطته. أشعر كما لو أنه يجب أن يعني شيئًا ما، شيئًا مثل ما تعنيه فلسفة هيجل، فقط لو كان بمقدور المرء أن يحوزه بشكل أكثر وضوحًا. مَنْ لَهُ أُذُنَانِ لِلسَّمْعِ، فَلْيَسْمَعْ[١٥]. وبالنسبة إليَّ، فإن الإحساس الجليَّ بواقعيَّة هذا المعنى لا يتأتَّى للمرء إلا في الحالة العقليَّة الصوفيَّة الاصطناعيَّة [أي بواسطة المخدِّر][١٦].

لقد تحدَّثت قبل قليل عن أصدقاء يؤمنون بالكشوفات التخديريَّة anæsthetic revelation. وهي أيضًا بالنسبة إليهم بمثابة تبصّر واحديّ، يظهر فيه **الآخر** بأشكاله المختلفة وهو مُستوعَب في الواحد.

يقول أحدهم: «في هذه العبقريَّة الكاسحة، نمرُّ ناسين ومنسيين، ومن ثمَّ يكون أي شيء هو الكل، في الإلٰه. فلا يوجد أعلى، ولا أعمق، ولا غير الحياة التي وجدنا فيها. (يبقى الواحد، ويتغيَّر الكُثْرُ ويرحلون)[١٧]، وكلٌّ منَّا **هو** هذا الواحد الذي يبقى... هذه هي الخلاصة النهائيَّة... وبيقينٍ كيقيني في وجودي - من حيث إنه جُلُّ اهتمامنا - يقين بهيج، بعيدًا عن الازدواج، والتضاد، أو المتاعب، لقد انتصرت في وحدانيتي بأن الإلٰه ليس فوقنا [بل بداخلنا]»[١٨].

---

(١٥) مرقس ٤ : ٩. (المترجمان)

(١٦) هل يوجد قارئ لهيجل يمكنه الشكُّ في أن هذا الحسَّ بالوجود التامِّ الذي يستوعب كل غيريته في ذاته، والذي يهيمن على فلسفته كلها، لا بدَّ وأنه قد جاء من سيطرة الأمزجة الصوفيَّة، مثل هذا المزاج الذي أتحدَّث عنه، على وعيه، والتي تبقى في المستوى اللا - شعوري لدى معظم الأشخاص؟ فهذا التصوُّر مميز تمامًا للمستوى الصوفي، ومن المؤكَّد أن مهمَّة التعبير عنه قد تيسَّرت لعقل هيجل بواسطة الشعور الصوفي.

(١٧) قصيدة للشاعر الإنجليزي بيرسي بيش شيلي Percy Bysshe Shelley، بعنوان «أدونيس Adonais». (المترجمان)

(١٨) BENJAMIN PAUL BLOOD: The Anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam, N. Y., 1874, pp. 35, 36. =

....

= قام السيد بلود بعدَّة محاولات لتبيين الكشف التخديري، في كتيبات ذات تميز أدبيٍّ نادر، طبعها على نفقته الخاصَّة، ووزعها بنفسه في أمستردام. وكان الفيلسوف زينوس كلارك Xenos Clark، الذي تُوفي في عمر الشباب في مدينة أميرست عام ١٨٨٩، والذي تحسَّر كلُّ من عرفه على موته؛ منبهرًا - هو الآخر - بتلك الكشوفات.

كتب لي ذات مرة: «بداية، أتفق أنا والسيد بلود على أن الكشف يتَّصف - إذا كان له أن يتَّصف بأي شيء - بأنه غير عاطفيٍّ. إنه خالٍ تمامًا من أي انفعال. إنه - كما يقول السيد بلود - (التبصُّر الوحيد والكافي لبيان سبب، من الأفضل ألا نقول سبب، ولكن كيفية دفع الماضي للحاضر وامتصاص فجوة المستقبل الفارغة له بشكل ساحب. تهزم حتميَّة هذه العملية كلَّ محاولات إيقافها أو تفسيرها. فهي سابقة على كل شيء، وأي تساؤل حولها يأتي متأخرًا على الدوام، إنها استهلال الماضي). أما السرُّ الحقيقيُّ فهو الصيغة التي من خلالها يستمر «الآن» في الانبعاث من ذاته، من دون أن يهرب أبدًا. ما الذي يحفظ فعليًّا استمراريَّة انبعاث الوجود؟ إن صوريَّة كينونة أي شيء، وتعريفه المنطقي، هو أمر ثابت. فبالنسبة إلى المنطق المحض، يتضمَّن كلُّ سؤال إجابته الخاصَّة في داخله - كما لو كنَّا نملأ الحفرة بالتراب الذي أخرجناه منها في أثناء حفرها ببساطة. لماذا اثنان ضرب اثنين تساوي أربعة؟ لأنه - في الحقيقة - أربعة هي اثنان ضرب اثنين. وبالتالي، لا يجد المنطق في الحياة أيَّ دفع، وإنما زخمًا فحسب. إنها تمضي لأنها متحركةٌ سلفًا. لكن الكشف يضيف: إنها تمضي لأنها كانت وما زالت متحركةً. ففي الكشف، يسير المرء - لو جاز التعبير - حول نفسه. تشبه الفلسفة العادية كلب الصيد الذي يطارد ذيله. كلما طارده أكثر كان عليه أن يمضي مزيدًا، ولن يبلغ أنفه كعبه أبدًا، بما أنه يسبقه دومًا. وهكذا يكون الحاضر أمرًا محتومًا، ويكون المرء على الدوام متأخرًا جدًّا عن فهمه. لكن في لحظة الإفاقة من المخدر، وفيها فقط، قبل الشروع في الحياة، يلمح المرء - إذا جاز التعبير - كعبه، يلمح تلك العملية الأبديَّة وهي في بدايتها. فالحقيقة هي أننا نسافر في رحلة انتهت قبل أن نبدأها؛ وتتحقَّق النهاية الحقيقيَّة للفلسفة، ليس عندما نصل إلى وجهتنا، وإنما عندما نبقى فيها (لأننا هناك بالفعل)؛ وهو ما قد يحدث - بشكل غير مباشر - في هذه الحياة عندما نتوقَّف عن تساؤلنا الفكري. هذا هو السبب في وجود ابتسامة على وجه الكشف، كما نراه. فهو يخبرنا بأننا متأخرون دائمًا بمقدار نصف ثانية - هذا كل شيء. إنه يقول: «يمكنك تقبيل شفتيك، والحصول على كل المتعة لنفسك»، فقط إذا تسنَّى لك معرفة الحيلة. وسيكون هذا الأمر سهلًا تمامًا إذا ظلَّت شفتاك في مكانهما إلى أن تستدير نحوهما. لماذا لا تجد طريقة للقيام بذلك؟»».

إن العقول الجدليَّة [الهيجليَّة] عندما تقرأ هذا الخليط المربك ستدرك - على الأقل - أن المنطقة الفكريَّة التي يكتب عنها السيد كلارك مألوفةٌ لهم. في كتيبه الأخير «غشيات تنيسون والكشف التخديري Tennyson's Trances and the Anæsthetic Revelation»، يصف السيد بلود قيمة الكشف بالنسبة إلى الحياة على النحو التالي:

«إن الكشف التخديريَّ هو دخول الإنسان في اللغز السحيق للسرِّ المفتوح للوجود، والذي يتجلَّى في شكل دوَّامة من الاستمراريَّة الحتميَّة. حتميَّة هي الكلمة الصحيحة. إن دافعه متأصِّل - أن يكون ما يجب أن يكون. ليس من أجل الحب أو الكراهية، ولا الابتهاج أو الحزن، ولا الخير أو الشر. إنه لا يعرف نهاية، أو بداية، أو غاية.

إنه لا يقدِّم أي تفصيل عن تعدُّد الأشياء وتنوُّعها. ولكنه يملأ معرفة التاريخي والمقدَّس باستنارةٍ شخصيَّة دنيويَّة وحميميَّة حول طبيعة الوجود ودافعه، الذي يبدو حينها حاضًا على التذكُّر - كما لو أنه قد ظهر، أو سيظهر، لكل مشاركٍ فيه. =

لدى هذا الاقتباس طابع صوفيٌّ دينيٌّ حقيقيٌّ! لقد استشهدتُ بجون سايموندز قبل قليل، وأعود إليه الآن مرةً ثانية، لأقتبس توصيفه لتجربةٍ صوفيَّة خاضها بواسطة الكلوروفورم، يقول:

«بعد زوال الاختناق والإخماد، بدا لي - في البداية - أنني غارقٌ في سوادٍ مطلق؛ ثم أتت ومضاتٌ من الضوء الشديد، بالتناوب مع هذا السواد، مع رؤية حادَّة لما كان يجري في الغرفة من حولي؛ لكنني ظللت فاقدًا لحاسَّة اللمس. ظننتني قريبًا من الموت، عندما - فجأةً - أصبحت روحي منتبهةً لحضور الله، الذي كان يتعامل معي بشكلٍ واضح؛ كان يتعامل معي - إذا جاز التعبير - في حاضر واقعي وشخصي على نحوٍ شديد. شعرتُ به يتدفَّق عليَّ كالنُّور... لا أستطيع وصف النَّشْوة التي شعرتُ بها. لكن عندما بدأت أستفيق تدريجيًّا من تأثير المخدِّر، بدأ الإحساس القديم بعلاقتي بالعالم يعود، وبدأ الإحساس الجديد بعلاقتي بالله يتلاشى. قفزتُ فجأةً واقفًا على قدمَي فوق الكرسي الذي كنت جالسًا عليه، وصرخت: «إنه أمر فظيع جدًّا،

= على الرغم من أن الوجود يذهلنا بجلاله في البداية، فإنه يصبح على الفور أمرًا اعتياديًّا - قديم الطراز للغاية، وأقرب إلى الأمثال التقليديَّة، لدرجة أنه يثير فينا الابتهاج وليس الخوف، والشعور بالأمان، كما التوحُّد مع الأصلي والعالمي. لكن لا توجد كلماتٌ قادرة على التعبير عن يقين صاحب الكشف بأنه يدرك - كآدم - الدهشة الأولانية للحياة.

إن تكرار تجربة الكشف لا يغير فيها شيئًا، كما لو أنها لا يمكن أن تكون غير ذلك. يستعيد المرء وعيه الطبيعي فقط ليتذكَّر بشكل جزئيٍّ ومتقطع حدوث التجربة، وليحاول صياغة دلالتها المحيرة - بالإضافة إلى هذه الفكرة اللاحقة المُعَزِّية: أنه قد عرف الحقيقة الأقدم، وأنه قد استغنى عن النظريات البشرية المتعلِّقة بأصل الإنسان، ومعناه، ومصيره. لقد تجاوز مرحلة التعلُّم في (الأمور الروحيَّة).

إن الدرس هنا هو درسٌ في الأمان المركزي: إن مملكة الربِّ بداخلنا. وكل الأيام هي يوم الحساب. ولكن لا يمكن أن يكون هناك أي غاية حاسمة للأبديَّة، أو أي خطة للكليِّ. يختصر الفلكيُّ صفَّ الأرقام المحيِّرة من خلال زيادة وحدة القياس التي يستخدمها؛ فلِمَ لا نختصر نحن أيضًا تعدُّدية الأشياء المشتَّتة للانتباه بِرَدِّها إلى الوحدة التي يمثلها كل واحدٍ فينا؟

لقد كان الكشف هو مصدر قوتي المعنويَّة منذ أن عرفته. في أول حديثٍ منشور لي عنه، قلت: (لم يعد العالم بالنسبة إليَّ هو الرعب الخارجي الذي أخبروني عنه. يرفع طائر النورس الرمادي خاصتي جناحيه في ظلام الليل دافعًا الغيوم القاتمة، والحصون القائظة التي ظلَّت ثابتةً رغم هبوب العواصف الإلٰهيَّة عليها في الآونة الأخيرة، ليقطع العديد من الفراسخ المعتمة بعينٍ لا تخاف). والآن، وأنا أكرِّر هذا القول وأؤكِّد عليه، بعد سبعة وعشرين عامًا من هذه التجربة، أصبحت الأجنحة أكثر رماديةً؛ لكن لا تزال العين لا تخاف. أعلم - كما كنتُ أعلم - معنى الوجود؛ المركز العاقل للكون؛ دهشة الروح ويقينها في الوقت عينه، والتي ليس لدى خطاب العقل - حتى الآن - اسمٌ لها سوى الكشف التخديري». لقد اختصرت هذا الاقتباس بشدَّة.

فظيع جدًّا، فظيع جدًّا»، وكنت أعني أنه لا يمكنني تحمُّل هذا الشعور بخيبة الأمل. ثم ارتميت على الأرض، واستيقظت أخيرًا وأنا مغطى بالدماء، صارخًا في الجراحَين (اللذين كانا خائفين): لماذا لم تقتلاني؟ لماذا لم تدعاني أموت؟ فقط فكِّر في الأمر. أن أشعر بهذه النشوة الطويلة المتجدِّدة دومًا لرؤية الإلٰه ذاته، بكل طهارة، وعذوبة، وحقيقة، ومحبَّة مطلقة، ثم أن أجد أنه في النهاية لم يُكشف لي شيء، وإنما قد خدعتني الاستثارة المختلَّة لدماغي.

لكن، يظل هذا السؤال قائمًا: هل من الممكن ألا يكون الإحساس الجُوَّاني بالواقع الذي تملَّكني، عندما كان جسدي ميتًا أمام الانطباعات الخارجيَّة، وأمام الإحساس العادي بالعلاقات الماديَّة ـ وهمًا وإنما تجربة حقيقيَّة؟ هل من الممكن أن أكون ـ في تلك اللحظة ـ قد شعرتُ بما قال بعض القديسين إنهم يشعرون به دائمًا: اليقين الإلٰهي الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن دحضه؟»[١٩].

---

(١٩) Op. cit., pp. 78 - 80, abridged.

أضيف ـ وباختصار أيضًا ـ كشفًا تخديريًّا آخر مثيرًا للاهتمام، أرسل لي صديق من إنجلترا مخطوطة تتحدَّث عنه. صاحبة التجربة امرأة موهوبة، كانت تستنشق غاز الإيثر لعملية جراحيَّة، تقول:

«تساءلتُ عمَّا إذا كنت في سجنٍ وأُعَذَّب، وعن سبب تذكُّري أنني قد سمعت مقولة أن الناس يتعلَّمون من خلال المعاناة؛ وفي ضوء ما كنت أراه، فإن قصور هذه المقولة أدهشني كثيرًا لدرجة أنني قلتُ بصوتٍ عالٍ: (أن تعاني هو أن تتعلَّم).

بعدها فقدت الوعي مرةً أخرى، وحلمت حلمًا أخيرًا قبل استفاقتي مباشرة. لم يدم سوى بضع ثوانٍ، ولكنه كان أكثر وضوحًا وحقيقيةً من أي شيء آخر بالنسبة إليَّ، على الرغم من أن وصفه بالكلمات قد لا يكون واضحًا.

كان ثمَّة قوة أو كائن عظيم يسافر عبر السماء، كانت قدمه موضوعةً على نوع من البرق مثل عجلة القطار على القضبان، كان البرق مساره. كان هذا البرق مصنوعًا بالكامل من أرواح عددٍ لا يُحصى من البشر المتراصين بالقرب من بعضهم البعض، وكنتُ واحدةً منهم. كان يتحرَّك في خطٍّ مستقيم، وكان كلُّ جزءٍ من الخطِّ أو البرق يصل إلى وجوده الواعي قصير الأمد فقط حتى يستطيع التحرُّك. ويبدو أنني كنت تحت قدم الله مباشرةً، واعتقدت أنه كان يصنع حياته من ألمي. ثم رأيت أن ما كان يحاول بكل قوته فعله هو أن يغيِّر مساره، أن يلوي خطَّ البرق الذي كان مربوطًا به، في الاتجاه الذي أراد الذهاب إليه. شعرتُ بمرونتي وعجزي، وأدركتُ أنه سينجح. لواني، محوِّلًا اتجاهه بواسطة ألمي، كان ألمي أشدَّ من كل الآلام التي شعرتُ بها في حياتي، وفي أقصى درجاته حدَّة، عندما مَرَّ، رأيت. فهمت للحظة أشياء نسيتها الآن، أشياء لا يمكن لأحدٍ أن يتذكَّرها ويظل محافظًا على عقله. كانت الزاوية زاويةً منفرجةً، وأتذكَّر أنني عندما استيقظت كنت أعتقد أنه قد جعلها زاويةً قائمةً أو حادةً، كان يجب أن أعاني و«أرى» أكثر، وربما كان يجب أن أموت. =

وبهذا نصل إلى التصوُّف الديني. فسؤال سايموندز يعيدنا إلى تلك الأمثلة، التي تتذكرون استشهادي بها في المحاضرة الثالثة حول واقعيَّة غير المرئي، على الإدراك المفاجئ للحضور الإلٰهي المباشر. فهذه الظاهرة ـ بشكل أو بآخر ـ ليست بالظاهرة النادرة.

يقول السيد تراين: «أخبرني ضابط، في قوات الشرطة، أعرفه أنه في العديد من المرات عندما يكون خارج الخدمة، وفي طريقه إلى البيت في المساء، يأتي إليه مثل هذا الإدراك الواضح والحيوي لتوحُّده مع هذه القوة اللانهائيَّة، وأن روح السلام اللامتناهي هذه تتملَّكه وتملؤه، حتى يبدو وكأن

= مضى في طريقه، وبدأت أستفيق. في تلك اللحظة مرت كل حياتي أمامي، بما في ذلك كل لحظة ضيقٍ قصيرة لا معنى لها، وفهمتها. كان هذا هو ما يعنيه كل شيء، كان هذا هو العمل الذي ساهم كل شيء في القيام به. لم أرَ غرض الله، لكنني رأيت فقط نيَّته وقسوته التامَّة تجاه وسائله. لم يفكِّر بي أكثر من تفكير الشخص في إيذاء السِّدادة الفِلِّينيَّة عندما يفتح زجاجة النبيذ، أو إيذاء الخرطوشة عندما يطلق النار. ومع ذلك، كان شعوري الأول عند الاستفاقة: (يا رب، أنا لست جديرة Domine non sum Digna)، وجاء مصحوبًا بالدموع لأنني كنت قد رُفعت إلى منصبٍ أكبر من قدري بكثير. أدركت أنني في نصف الساعة التي كنت فيها تحت تأثير الإيثر خدمت الله بشكلٍ أكثر تميزًا ونقاءً مما فعلته في حياتي من قبل، أو مما رغبت في القيام به. كنت وسيلته لتحقيق شيءٍ ما والكشف عنه، شيء لا أعرف ماهيته أو وجهته، كنت كذلك على قدر ما وسعني تحمُّله من المعاناة.

في أثناء استعادتي لوعيي، تساءلت ـ بما أنني كنت قد تعمَّقت ـ لماذا لم أرَ شيئًا مما يسميه القديسون محبَّة الله؛ إذ لم أرَ شيئًا سوى قهره. ثم سمعت جوابًا، لم يكن بإمكاني سوى التقاط قوله: (المعرفة والمحبَّة واحد، والمقياس هو المعاناة) ـ أنقل الكلمات كما أتتني. وبعدها استفقت أخيرًا (إلى ما بدا أنه عالَم الأحلام مقارنة بالواقع الذي كنت أغادره)، ورأيت أن ما يمكن تسميته «سبب» تجربتي هو عملية بسيطة تحت إيثر غير كافٍ، في سرير موضوعٍ في مواجهة نافذة، نافذة مدينة عادية تطلُّ على شارع مدينة عادي. لو اضطررت إلى صياغة بعض الأشياء التي لمحتها، فسيكون ذلك على النحو التالي:

الضرورة الأبديَّة للمعاناة وتفويضها الأبدي، والطبيعة المحجوبة لأسوأ أنواع المعاناة وعدم إمكانية وصفها؛ وسلبيَّة العبقريَّة، وكيف أنها وسيلةٌ تُستخدم من دون أي قدرة على المقاومة، فلا تتحرَّك بل تُحَرَّك، إنها تفعل ما يجب عليها فعله؛ واستحالة الاكتشاف من دون دفع الثمن؛ وأخيرًا شدَّة المعاناة التي يدفعها «الرَّائي» أو العبقري مقابل ما يحرزه جيله. (يبدو وكأنه شخصٌ يبذل كلَّ حياته ليجني ما يكفي لإنقاذ مقاطعة من المجاعة، وعندما يترنح عائدًا، وهو يموت راضيًا، يحضر مائة ألف روبية ليشتري الحبوب، يرفع الربُّ المائة ألف روبية، ويُسقِط روبية واحدة ويقول: «هذا ما قد تقدِّمه لهم، هذا ما كسبته لهم. أما الباقي فهو لي»). لقد أدركت أيضًا بطريقة لا يمكن نسيانها، أن ما نراه أكثر بكثير مما يمكننا إثباته.

وهلم جرًّا! قد تبدو لك هذه الأشياء أوهامًا، أو بديهيات؛ لكن بالنسبة إليَّ هي حقائق مظلمة، والقدرة على صياغتها حتى في مثل هذه الكلمات قد مُنِحت لي بفضل حلم إيثري».

قدميه بالكاد يمكن أن تظلّا على الرصيف، لقد أصبح وثّابًا ومبتهجًا جدًّا بسبب تدفُّق هذا المَدِّ بداخله»[٢٠].

ويبدو أن بعض جوانب الطبيعة لها قدرة غريبة على إيقاظ مثل هذه المزاجات الصوفيَّة[٢١]. فمعظم الحالات اللافتة للنظر التي جمعتها قد حدثت في الأماكن الطبيعيَّة المفتوحة. ولقد خلَّد الأدب هذه الحقيقة في العديد من المقاطع شديدة الجمال. المقطع التالي، على سبيل المثال، من يوميات الكاتب السويسري هنري إميل Henri Amiel (١٨٢١ ـ ١٨٨١):

«هل ستأتيني مرةً أخرى تلك الاستغراقات الحالمة الخلّابة التي كانت تأتيني أحيانًا في الأيام الخوالي؟ مرة، في أحد أيام شبابي، عند الشروق، وأنا جالس بين أطلال قلعة فوسيغني Faucigny؛ ومجددًا في الجبال، تحت شمس الظهيرة، فوق لافي Lavey، وأنا مستلقٍ أسفل شجرة حيث زارتني

---

(٢٠) In Tune with the Infinite, p. 137.

(٢١) قد يبتلع الإلٰه الأكبر الإلٰه الأصغر. أقتبس التالي من مجموعة مخطوطات ستاربك:

«لم أفقد وعي الحضور الإلٰهي حتى وقفت عند سفح شلالات حدوة الحصان Horseshoe Falls، في نياغارا. حيث فقدته في ضخامة ما رأيته. وفقدت ذاتي أيضًا، وكنت أشعر أنني ذرَّةٌ أصغر مما يمكن أن يثير انتباه الله العظيم».

وأضيف حالة أخرى مماثلة من مجموعة ستاربك:

«في ذلك الوقت، كان الوعي بالقرب الإلٰهي يأتيني أحيانًا. أقول الإلٰهي، حتى يتسنَّى لي وصف ما لا يوصف. وقد أقول إنه حضور، لكن هذا اللفظ قد يوحي بالشخصانيَّة لدرجة كبيرة، ولحظاتي التي أصفها لم تكن تحمل وعيًا بالشخصانيَّة، ولكن ما كان يسيطر عليَّ هو شيء بداخلي، جعلني أشعر بأنني جزءٌ من شيءٍ أكبر مني. شعرت بنفسي متوحدًا مع العشب، والأشجار، والطيور، والحشرات، وكل شيء في الطبيعة. لقد ابتهجت من مجرَّد حقيقة الوجود، من كوني جزءًا من كل ذلك ـ المطر المنهمر، وظلال السحب، وجذوع الأشجار، وما إلى ذلك. في السنوات التالية، استمرت هذه اللحظات في المجيء، لكنني أردتها أن تأتيني باستمرار. كنتُ أعلم جيدًا الرضا المتولّد عن فقدان الذات في إدراك القدرة العليا والمحبَّة العليا، لدرجة أنني كنت حزينًا لأن هذا الإدراك لم يكن ثابتًا».

إن الحالات التي استشهدت بها في محاضرتي الثالثة، الصفحات ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، لا تزال أفضل من هذه الحالة في بيان هذه المزاج الصوفي. في مقالتها، «فقدان الشخصية The Loss of Personality»، في مجلة The Atlantic Monthly (vol. lxxv. p. 195)، تقول عالمة النفس الآنسة إثيل بوفير Ethel D. Puffer إن تلاشي الإحساس بالذات، والشعور بالوحدة الفوريَّة مع الأشياء في هذه التجارب الانتشائيَّة، يرجع إلى اختفاء التعديلات الحركيَّة التي عادةً ما تتوسط بين الخلفية الثابتة للوعي (الذات) والشيء الموجود في صدر الصورة، مهما كان. ويتعيَّن عليَّ إحالة القارئ إلى هذه المقالة المفيدة للغاية، والتي يبدو لي أنها تلقي الضوء على الظروف السيكولوجيَّة لهذه الحالة، على الرغم من فشلها في تفسير النشوة أو القيمة الكشفيَّة لهذه التجربة في عينِ صاحبها.

ثلاث فراشات؛ ثم مرة أخرى في الليل على الشاطئ الرملي للمحيط الشمالي، وظهري على الرمال ونظري يجوب درب التبانة - مثل هذا الاستغراقات العظيمة، والواسعة، والخالدة، والكونيَّة، عندما يصل المرء إلى النجوم، عندما يمتلك المرء اللامتناهي! لحظات إلٰهيَّة، ساعات انتشائيَّة؛ فيها تحلِّق أفكارنا بين العوالم، وتخترق اللغز العظيم، وهي تتنفَّس أنفاسًا واسعةً، وهادئةً، وعميقةً مثل أنفاس المحيط، صافية، ولانهائيَّة مثل السماء الزرقاء. . . لحظات من المكاشفة التي لا يمكن مقاومتها، حين يشعر المرء بأن ذاته في عظمة الكون، وهدوء الله. . . يا لها من ساعات، يا لها من ذكريات! إن الآثار التي تتركها وراءها كافية لأن تملأنا بالإيمان والحماس، كما لو كانت زيارات من الروح القُدُس»[٢٢].

وإليكم سرديَّة مماثلة من مذكرات تلك المثاليَّة الألمانيَّة المثيرة للاهتمام مالويدا فون ميسنبوغ Malwida von Meysenbug:

«كنت وحدي على الشاطئ عندما غمرتني كل تلك الأفكار، فحررتني وجمعت شتاتي؛ والآن - مرة أخرى - تمامًا كما حدث لي من قبل في الأيام الخالية وأنا في جبال الألب في مقاطعة دوفيني، أُجبرت على الركوع؛ لكن هذه المرة أمام المحيط غير المحدود، رمز اللانهائي. وشعرت بأنني صليتُ كما لم أصلي من قبل، وعرفت حينها الماهية الحقيقيَّة للصلاة: أن تعود من عزلة الذات إلى الوعي بالوحدة مع كل ما هو كائن، أن تركع كَفَانٍ، وأن تنهض كخالِدٍ. كانت الأرض، والسماء، والبحر كلها تصدح في تناغمٍ واحدٍ شاسعٍ يستوعب العالَم بأكمله. كان الأمر كما لو أن جوقة كل العظماءَ الذين عاشوا على هذه الأرض قد تجمَّعوا حولي. شعرت بتوحُّدي معهم، وبدا كما لو أنني سمعت تحيتهم لي: (أنت أيضًا تنتمين إلى جماعة الذين سادوا)»[٢٣].

وهذا المقطع الشهير من شعر والت ويتمان هو تعبير كلاسيكيٌّ عن هذا النوع المتقطِّع من التجارب الصوفيَّة:

---

(٢٢) Op. cit., i. 43-44.

(٢٣) Memoiren einer Idealistin, 5te Auflage, 1900, iii. 166.

كانت غير قادرةٍ على الصلاة لسنواتٍ، بسبب معتقدها المادي.

«أنا أؤمن بك، يا روحي. . .

استلقِ معي على العشب، وفُكّ قيود حنجرتك. . . .

فقط السكون الذي أحبه، هو دندنة صوتك المكتوم.

أتذكَّر كيف استلقينا ذات مرة، صباح يوم صيفيٍّ شفاف.

نهضت بسرعة ونشرت حولي السلام والمعرفة المتجاوزين لكل جدالات الأرض،

وأنا أعلم أن يَدَ الله هي وعدُ يدي،

وأعلم أن روح الله هي شقيقة روحي،

وأن كل الرجال المولودين هم أيضًا أشقائي والنساء شقيقاتي وحبيباتي،

وأن عماد الخليقة هو الحبُّ»(٢٤).

يمكنني إعطاء المزيد من الأمثلة بسهولة، لكن أظن أن مثالًا واحدًا سيكفي، وأنقله لكم من السيرة الذاتيَّة للسياسي الويلزي جون تريفور(٢٥) John Trevor (١٦٣٧ ـ ١٧١٧):

«في صباح يوم أحد رائع، ذهبت زوجتي وأولادي إلى الكنيسة التوحيديَّة في ماكليسفيلد Macclesfield. شعرت أنه من المستحيل أن أرافقهم ـ وكأن تركي لأشعة الشمس هنا على التلال، ونزولي هناك إلى الكنيسة،

---

(٢٤) يعبِّر ويتمان في مكانٍ آخر بطريقةٍ أهدأ عمَّا كان ـ على الأرجح ـ تصوُّرًا صوفيًّا مزمنًا لديه، فيقول: «بصرف النظر عن العقل، هناك شيء رائع في تركيبة كل هويَّة إنسانيَّة سامية، شيء يتحقَّق من دون حجاج، وكثيرًا من دون ما يُسمَّى تعليمًا (على الرغم من اعتقادي أنه هدف وذروة كل تعليم يستحقُّ هذا الاسم)، إنه حدسٌ بالتوازن المطلق، في الزمان والمكان، في هذا التنُّوع بأكمله، في لَهْو الحمقى هذا، في هذا التظاهر الذي لا يُصدَّق، في هذه الفوضى العامَّة، التي نسميها العالَم؛ إنه رؤية روحيَّة لذلك الدليل الإلٰهي والخيط غير المرئي الذي يمسك بزمام تبعثر الأشياء كلها، التاريخ والوقت كله، الأحداث كلها، مهما كانت تافهةً، ومهما كانت خطيرةً، تمامًا كما يمسك الصياد برسن كلبه الملجم. يقدِّم التفاؤل تفسيرًا سطحيًّا فقط لمثل هذه الرؤية الروحيَّة والجذر المركزي للعقل». ويتَّهم ويتمان كارلايل بأنه يفتقر إلى هذا التصوُّر، انظر:

Specimen Days and Collect, Philadelphia, 1882, p. 174.

(٢٥) My Quest for God, London, 1897, pp. 268, 269, abridged.

سيكون انتحارًا روحيًّا. وشعرت بحاجةٍ شديدةٍ إلى إلهام جديدٍ يوسِّع من حياتي. لذا، على مضضٍ وبحزنٍ شديد، تركت زوجتي وأولادي ليذهبوا إلى المدينة، بينما صعدت إلى أعلى التلال بعصاي وكلبي. وسرعان ما فقدت شعوري بالحزن والندم وسط روعة الصباح، وجمال التلال والوديان. مشيت على طول الطريق المؤدي إلى فندق (القط والكمان Cat and Fiddle) لمدَّة ساعة تقريبًا، ثم رجعت. وفجأةً في طريق العودة، ودون سابقِ إنذار، شعرتُ بأنني كنت في الجنَّة - حالة جُوَّانية من السلام والبهجة والأمان عارمة على نحوٍ لا يمكن وصفه، مصحوبة بشعورٍ بأن وهج النور الدافئ يغمرني، كما لو أن الحالة البرَّانيَّة قد أحدثت أثرًا جُوَّانيًّا؛ شعور بتجاوُز الجسد، على الرغم من أن المشهد المحيط بي كان أكثر وضوحًا وقربًا لي عن ذي قبل؛ بسبب الاستنارة التي بدا لي وكأنني قد وُضِعت في قلبها. استمرت هذه المشاعر العميقة - رغم تناقص شدتها - إلى أن وصلت إلى البيت، وظلت لفترة بعدها، قبل أن تزول تدريجيًّا».

ويضيف الكاتب أنه بعد خوضِهِ لتجاربَ أخرى من نوعٍ مماثل، أصبح يعرفها الآن جيدًا.

فيقول: «تبرِّر الحياة الروحية نفسها لأولئك الذين يعيشونها. لكن ماذا يمكننا أن نقول لأولئك الذين لا يفهمون؟ على الأقل، يمكننا القول إنها حياةٌ أُثبِتَ لصاحبها حقيقة تجاربها؛ لأنها تبقى معه حتى عندما يلامس الوقائع الموضوعيَّة للحياة. أما الأحلام فتفشل في هذا الاختبار. نستيقظ منها لنجد أنها مجرَّد أحلام. وكذلك تفشل أيضًا تجوالات العقل المنفعل في هذا الاختبار. لقد كانت هذه التجارب العليا التي خبرت فيها الحضور الإلٰهي نادرةً وقصيرةً - ومضات من الوعي دفعتني لأن أصرخ باندهاش: الله **هنا!** أو حالات سموٍّ وتبصُّر، أقل حدَّة، وزائلة تدريجيًّا. لقد تشكَّكت بشدَّة في قيمة هذه اللحظات. فلم أذكرها لأحد، مخافة أن أكون بانيًا لحياتي وعملي على مجرَّد خيالات. لكني أجد، بعد كل مساءلةٍ وامتحانٍ، أنها تبدو اليوم أكثر تجارب حياتي واقعيةً، تجارب فسَّرت وبرَّرت ووحَّدت كل التجارب الماضية وكل النمو الروحي السابق. وفي واقع الأمر، لقد أصبحت واقعيتها ودلالتها الواسعة أكثر وضوحًا وظهورًا. عندما أتتني، كنت أعيش أتمَّ حياة وأقواها وأعقلها وأعمقها. وبالتالي، لم أكن أسعى وراءها. وإنما

ما كنت أسعى وراءه، بإصرار حازم، هو أن أعيش حياتي الخاصَّة بشكلٍ أكثر قوة، ضد حكم العالَم عليها والذي أعرف أنه سيكون سلبيًّا. كانَ الحضور الحقيقي يأتي في الأوقات الأكثر واقعيةً، وكنت أدرك حينها أن محيط الإله اللامتناهي يغمرني»(٢٦).

حتى أقلكم تصوفًا ينبغي أن يكون مقتنعًا الآن بوجود لحظاتٍ صوفيَّة تتمثَّل بوصفها حالات وعيٍ ذات طابعٍ محدَّد تمامًا، وأن يكون مقتنعًا أيضًا بالانطباع العميق التي تتركه على أصحابها. يطلق الطبيب النفسي الكندي، الدكتور ريتشارد باك R. M. Bucke (١٨٣٧ ـ ١٩٠٢)، على أكثر هذه الظواهر تميزًا اسم الوعي الكوني cosmic consciousness. فيقول: «إن الوعي الكوني في أشد حالاته إدهاشًا ليس مجرَّد توسُّع أو امتداد للوعي بالذات، الذي نألفه جميعًا، وإنما هو الإضافة الفائقة لوظيفة عقليَّة مختلفة عن أيٍّ وظيفة يمتلكها الشخص العادي، بقدر اختلاف الوعي بالذات عن أيٍّ وظيفة يمتلكها أيٌّ من الحيوانات العليا.

إن السمة الرئيسة للوعي الكوني هي وعي بالكون؛ أي: بالحياة وبنظام العالَم. وإلى جانب هذا الوعي بالكون، يحدث تنوير عقليٌّ، كفيل وحده بأن يضع الفرد على مستوى جديدٍ من الوجود ـ بأن يجعله تقريبًا منتميًا إلى نوعٍ جديدٍ من المخلوقات. يُضاف إلى ذلك حالة من الارتقاء الأخلاقي، وشعورٌ لا يُوصف بالسموِّ، والانتشاء، والبهجة، وشحذ للحسِّ الأخلاقي، والذي يكون على نفس قدر إدهاش القوة العقليَّة التي يتمُّ تنويرها؛ بل قد يفوقها في الأهميَّة. يرافق كل ما سبق إحساس يمكن تسميته بالشعور بالخلود، وعي بحياة أبديَّة، ليس اقتناعًا بأنه سيحصل على هذه الحياة الأبديَّة في ما بعد، وإنما الوعي بأنه يعيشها بالفعل»(٢٧).

ولقد كانت تجربة الدكتور باك الخاصَّة، فيما يتعلَّق بظهور نموذجي للوعي الكوني في شخصه، هي التي قادته إلى البحث عنه لدى الآخرين. وقد نشر استنتاجاته في كتابٍ مثير جدًّا للاهتمام، ومنه أنقل السرديَّة التالية التي حدثت له:

---

(٢٦) Op. cit., pp. 256, 257, abridged.

(٢٧) Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901, p. 2.

«لقد قضيت المساء في مدينة كبيرة، مع صديقين، نقرأ ونناقش الشعر والفلسفة. ثم افترقنا عند منتصف الليل. وكانت رحلتي - في الحنطور - إلى مكان إقامتي طويلةً. كان ذهني، تحت تأثير الأفكار، والصور، والعواطف، التي استدعتها القراءة والمناقشة؛ هادئًا ومطمئنًا. كنت في حالة من الهدوء، وتقريبًا في حالة من المتعة الخاملة، لم أكن أفكِّر فعليًا، وإنما تركت الأفكار والصور والعواطف تتدفَّق من تلقاء نفسها - إذا جاز التعبير - في عقلي. وفجأةً، ودون سابقِ إنذار، وجدت نفسي مُحاطًا بسحابةٍ ناريَّة اللون. للحظة بدا لي أن النار تندلع من حريقٍ هائلٍ في مكانٍ ما قريب في تلك المدينة الكبيرة؛ لكن في اللحظة التالية، عرفت أن الحريق كان بداخلي. بعدها مباشرةً انتابني شعور بالانتشاء، ببهجة غامرة، رافقتها أو تبعتها مباشرة استنارة فكريَّة من المستحيل وصفها. فمن بين أشياء أخرى لم أكن مؤمنًا بها، رأيت أن الكون لا يتكوَّن من مادةٍ ميتة؛ بل على العكس، من حضور حيٍّ. أصبحت واعيًا بالحياة الأبديَّة في نفسي. لم تكن قناعة بأنني سأعيش حياةً أبديَّة، ولكن وعي بأنني كنتُ أعيش حياةً أبديَّة بالفعل آنذاك. رأيت أن كُلَّ البشر خالدون. وأنه في النظام الكوني تعمل كل الأشياء معًا - بلا شكٍّ - في سبيل خير الواحد والمجموع؛ ورأيت أن المبدأ المؤسس للعالَم، لكل العوالم، هو ما نسميه الحب، وأن سعادة الواحد والمجموع ستتحقَّق لا محالة على المدى البعيد. لقد استمرت الرؤيا لبضع ثوانٍ ثم اختفت؛ لكن ذكراها والشعور بواقعيَّة ما علمته منها بقيا طوال ربع قرنٍ مضى منذ ذلك الحين. كنت أعرف أن ما كشفته الرؤيا كان صحيحًا. كنت قد وصلت إلى وجهة نظرٍ أرى من خلالها أن هذه الرؤيا لا بدَّ وأن تكون صحيحةً. ذلك المشهد، تلك القناعة، أو لأقُل ذلك الوعي، لم يفارقني أبدًا، حتى خلال فترات الكآبة الأعمق»[٢٨].

لقد رأينا الآن ما يكفي من هذا الوعي الكونيِّ أو الصوفيِّ وهو في حالته المتقطِّعة. ويجب أن ننتقل الآن إلى عملية اكتسابه منهجيًا، بوصفها عنصرًا من عناصر الحياة الدينيَّة. فالهندوس والبوذيون والمحمديون [المسلمون] والمسيحيون جميعهم نمّوه بشكل منهجيٍّ.

---

(٢٨) Loc. cit., pp. 7, 8.

تتبع اقتباساتي الكتيب المطبوع بشكل خاصٍّ، الذي سبق العمل الأكبر للدكتور باك، وهو يختلف لفظيًا بعض الشيء عن هذا الأخير.

ففي الهند، عُرِفَ التدرُّب على التبصُّر الصوفي ـ منذ زمن سحيق ـ باسم اليوجا yoga. وتعني اليوجا الاتحاد التجريبي للفرد مع الإلٰهي. وهي ترتكز على المواظبة على التمرينات؛ وتختلف النُّظم الغذائيَّة، ووضعيات الجسد، والتنفُّس، والتركيز الذهني، والانضباط الأخلاقي اختلافًا طفيفًا بين الأنظمة المختلفة التي تعلِّمها. واليوجي yogi، أو التلميذ، الذي يتمكَّن عبر استخدام هذه الوسائل من التغلُّب ـ بكفاءةٍ ـ على حُجب طبيعته الدنيا، يدخل في حالة الغشية التي يُطلق عليها اسم سامادي samâdhi، وعندها «يقف وجهًا لوجه أمام حقائق لا يمكن لأيٍّ غريزة أو عقلٍ معرفتها». فيعرف:

«أن العقل نفسه لديه حالة وجوديَّة أسمى، متجاوزة للفكر؛ حالة وعي أعلى، وعندما يصل إلى تلك الحالة الأسمى، تأتي هذه المعرفة المتجاوزة للتفكير المنطقي... تهدف جميع خطوات اليوجا المختلفة إلى توصيلنا علميًّا إلى حالة الوعي الأعلى أو السامادي... ومثلما يكْمُن العمل اللا ـ واعي تحت الوعي، ثمة عمل آخر فوق الوعي، وهو أيضًا غير مصحوبٍ بالشعور بالذات... لا يوجد أي شعور **بالأنا**، ومع ذلك فإن العقل يعمل، بلا رغبة، وبلا قلق، وبلا غرض، وبلا تشيؤ أو تجسُّد. ومن ثمَّ تشرق الحقيقة بكامل بهائها، فنعرف أنفسنا ـ لأن السامادي كامنة فينا جميعًا كإمكانية ـ كما هي عليه حقًّا؛ حرَّة، وخالدة، وكليَّة القدرة، ومنفصلة تمامًا عن المتناهي، وما يحويه من تضادٍ بين الخير الشر، ومتطابقة مع أتمان[٢٩] Atman أو الروح الكونيَّة Universal Soul»[٣٠].

يقول أتباع الفيدانتا إن المرء قد يعثر على الوعي الأعلى بشكلٍ متقطع، من دون النُّظم السلوكيَّة السابقة؛ لكنه في هذه الحالة يكون غير نقيٍّ. واختبارهم لنقاوته، مثل اختبارنا لقيمة الدين، هو اختبار تجريبيٌّ: يجب أن تكون ثماره جيدةً للحياة. عندما يخرج شخصٌ من السامادي، فإنهم يؤكِّدون

(٢٩) أتمان هو النفس الجُوَّانيَّة الحقيقيَّة التي لا تتغيَّر، والكامنة وراء الأنا الوهميَّة، سواء أكانت النفس الفرديَّة أم الروح الكونيَّة، حيث إن كليهما واحدٌ وفق عقيدة وحدة الوجود في الهندوسيَّة. (المترجمان)

(٣٠) اقتباساتي من: VIVEKANANDA, Raja Yoga, London, 1896. وأكمل مصدر للمعلومات عن اليوجا هو العمل التالي:

VIHARI LALA MITRA: Yoga Vasishta Maha Ramayana, 4 vols., Calcutta, 1891-99.

لنا أنه سيبقى «مستنيرًا، وحكيمًا، ونبيًّا، وقديسًا؛ فشخصيته بأكملها قد تغيَّرت، وحياته أيضًا قد تغيَّرت، لقد استنار»[٣١].

يستخدم البوذيون كلمة «سامادي» مثل الهندوس. لكن «دِيانا dhyâna» هي كلمتهم الخاصَّة للإشارة إلى الحالات الأعلى من التأمُّل. ويبدو أن هناك أربعَ مراحل معروفة في الدِيانا. تأتي المرحلة الأولى من خلال تركيز العقل على نقطةٍ واحدة. فتقصي الرغبة، لكنها لا تقصي التمييز أو الحكم؛ لأنها لا تزال عقليَّة. وفي المرحلة الثانية تسقط الوظائف العقليَّة، ويبقى شعور الرضا بالتوحُّد. وفي المرحلة الثالثة يرحل شعور الرضا، ويحلُّ عدم الاكتراث، جنبًا إلى جنب مع الذاكرة والوعي بالذات. وفي المرحلة الرابعة يكتمل عدم الاكتراث، والذاكرة، والوعي بالذات. (ما تعنيه «الذاكرة» و«الوعي بالذات» في هذا الصدد أمر مشكوك فيه؛ لأنها لا يمكن أن تكون الملكات نفسها المألوفة لنا في الحياة الأدنى). يُذكر أيضًا مراحل تأمليَّة أعلى - وهي منطقة لا يوجد فيها شيء، حيث يقول المتأمِّل: «ليس هناك أيُّ شيء على الإطلاق»، ويتوقَّف. ثم يصل إلى منطقةٍ أخرى، يقول فيها: «ليس هناك أفكار ولا غياب للأفكار»، ويتوقَّف ثانية. ثم يصل إلى منطقةٍ أخرى، حيث: «يتوقَّف أخيرًا، وبشكل نهائيٍّ، بعد وصوله إلى نهاية الفكر العقلي والإدراك الحسي». ورغم أنه يبدو أن هذه المرحلة ليست هي النرفانا[٣٢] Nirvâna، فإنها أقربُ ما يمكن أن تتيحه هذه الحياة[٣٣].

أما في العالم الإسلامي فالفرق الصوفيَّة وجماعات الدراويش المختلفة

---

(٣١) يقول أحد الشهود الأوروبيين، بعد مقارنة نتائج اليوجا بعناية مع نتائج الحالات التنويميَّة أو الحُلُميَّة التي ننتجها اصطناعيًّا: «إنها تجعل من تلاميذها الصادقين رجالًا صالحين، أصحاء، وسعداء... فمن خلال السيطرة التي يحرزها اليوجي على أفكاره وجسده، ينمو ليصبح «شخصيَّة». من خلال إخضاع دوافعه ونزواته إلى إرادته، وتركيز إرادته على مُثل الخير العليا، يصبح «شخصيَّة» من الصعب أن يؤثر فيها الآخرون، ومن ثمَّ يصبح حاله على النقيض مما عادة نتخيَّل أن يكون عليه ما يُسمَّى بـ«وسيط روحاني»، أو شخص ذي قدراتٍ نفسيَّة».

KARL KELLNER: Yoga: Eine Skizze, München, 1896, p. 21.

(٣٢) هي مرحلة الاستنارة البوذيَّة، عندما تصبح النفس خاليةً من الرغبات والتعلُّقات، فتختفي الأنا ويدرك المرء حقيقة عدم وجودها، وعندئذ يُطلق عليه لقب بوذا بمعنى المستنير، ويتخلَّص من عجلة الموت والميلاد. (المترجمان)

(٣٣) أتبع التقرير الموجود في:

C. F. KOEPPEN: Die Religion des Buddha, Berlin, 1857, i. 585 ff.

هم أصحاب التراث الصوفي. ولقد كان المتصوفون موجودين في بلاد فارس منذ أقدم العصور، وبما أن مذهبهم في وحدة الوجود يتعارض بشكلٍ كبير مع التوحيد الحاد والصارم الذي يتمتَّع به العقل العربي، فقد قيل إن الإسلام قد تلقَّح بالتصوُّف بواسطة التأثيرات الهندوسيَّة. ولا نعرف نحن المسيحيين إلا القليل عن التصوُّف الإسلامي؛ لأن أسراره لا يُكشَف عنها إلا لأتباعه. ولإعطاء وجود التصوُّف الإسلامي بعض الحيويَّة في عقولكم، سأستشهد بوثيقة إسلاميَّة، ثم أنتقل من هذا الموضوع.

لقد ترك لنا أبو حامد الغزالي ـ الفيلسوف واللاهوتي الفارسي، الذي ذاع صيته في القرن الحادي عشر، ويُعَدُّ واحدًا من أعظم علماء الإسلام ـ إحدى السِّير الذاتيَّة القليلة التي يمكن العثور عليها خارج الأدبيات المسيحيَّة. فمن الغريب حقًّا أن يكون هذا النوع من الكتب [السير الذاتية]، متوفرًا عندنا بهذا القدر الكبير، وفي الوقت نفسه نادر الوجود هكذا عند غيرنا ـ إن غياب الاعترافات الشخصيَّة البحتة هي الصعوبة الرئيسة التي يواجهها طالب الدراسات الأدبيَّة الخالصة الذي يرغب في التعرُّف إلى الحياة الجُوَّانيَّة في الأديان غير المسيحية.

ترجم م. شمولدرز M. Schmölders جزءًا من سيرة الغزالي الذاتية إلى الفرنسية[٣٤]:

يقول الغزالي: «يُتوصل بعلوم طُرُق الصُّوفِيَّة إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أَيْسَرَ عليَّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم حتى حصَّلت ما يمكن أن يُحصَّل من طريقهم بالتعلُّم والسماع. فظهر لي أن أخصَّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلُّم بل بالذوق[٣٥] والحال وتبدُّل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حدَّ الصحَّة وحدَّ الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحًا وشبعان؟ وبين أن تعرف حدَّ السُّكْر، وأنه عبارة عن حالةٍ تحصل من استيلاء

---

(٣٤) للاطلاع على السرديَّة الكاملة، انظر:

D. B. MACDONALD: The Life of Al-Ghazzali, in the Journal of the American Oriental Society, 1899, vol. xx. p. 71.

(٣٥) هو أول درجات شهود الحقِّ بالحقِّ، حيث يجد أهل التصوف ثمرات التجلِّي، ونتائج الكشوفات، وبواده الواردات. (المترجمان)

أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حدَّ السُّكر وعِلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء! والصَّاحي يعرف حدَّ السُّكْر وأركانه، وما معه من السُّكْر شيء. والطبيب في حالة المرض يعرف حدَّ الصحَّة وأسبابها وأدويتها، وهو فاقد الصحَّة. فكذلك فرقٌ بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا! فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصَّلته، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلُّم، بل بالذوق والسلوك.

ثم لاحظت أحوالي؛ فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب؛ ثم تفكَّرت في نيَّتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحرِّكها طلب الجاه وانتشار الصيت. [يلي ذلك سرد لفترة الأشهر الستة التي ظلَّ متردِّدًا خلالها في أن يهجر حياته في بغداد، والتي أُصيب في آخرها بشلل في اللسان]. ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكليَّة اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي ﴿يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب. ففارقت بغداد، وفرَّقت ما كان معي من المال، ولم أدَّخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال. ثم دخلت الشام، وأقمت به قريبًا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغالًا بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصَّلته من طرق الصوفيَّة.

عاودت الوطن، وآثرت العزلة به أيضًا حرصًا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان، ومهمَّات العيال، وضرورات المعاش، تغيِّر فيَّ وجه المراد، وتشوِّش صفوة الخلوة. وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقاتٍ متفرِّقة. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها. ودمت على ذلك مقدار عشر سنين؛ وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقينًا أن الصوفيَّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصَّةً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوَّة. إن أول شروطها تطهير القلب بالكليَّة عمَّا

سوى الله تعالى. ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكليَّة بذكر الله، وآخرها الفناء بالكليَّة في الله. وهذا آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها. وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائدَ. ثم يترقَّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجاتٍ يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعبِّر أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريحٍ لا يمكنه الاحتراز عنه.

وبالجملة، فمن لم يُرزق منها شيئًا بالذَّوق، فليس يدرك من حقيقة النبوَّة إلا الاسم... فيتيقنها بالتجربة والتسامع، إن أكثر مع أصحاب الذوق الصحبة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينًا... وكما أن المُميز(٣٦) لو عُرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوَّة واستبعدوها، وذلك عين الجهل: إذ لا مُستند لهم إلا أنه طورٌ لم يبلغه ولم يوجد في حقِّه، فيظن أنه غير موجودٍ في نفسه. والأكْمَه، لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوانَ والأشكالَ وحُكي له ذلك ابتداءً، لم يفهمها ولم يقرّ بها. وقد قرَّب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصيَّة النبوة، وهو النوم. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: (إن من الناس من يسقط مغشيًا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب) لأنكره، وأقام البرهان على استحالته. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة. فكما أن العقل طورٌ من أطوار الآدمي، يحصل فيه عين يُبصر بها أنواعًا من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوَّة أيضًا عبارة عن طورٍ يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل. وأما خواص النبوَّة، فإنما تُدرَك بالذَّوق، من سلوك طريق التصوُّف. فإن كان للنبيِّ خاصَّة ليس لك منها أنموذج، ولا تفهمها أصلًا، فكيف تصدِّق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم: وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوُّف فيحصل به نوعٌ من الذَّوق بالقدر الحاصل ونوعٌ من التصديق

---

(٣٦) المقصود به من يفهم المعاني الحسيَّة، والتمييز عند الغزالي هو إدراك «أمور زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس». وهو طور يسبق طور العقل الذي يجعله «يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأمورًا لا توجد في الأطوار التي قبله». (المترجمان)

بما لم يحصل بالقياس إليه»[٣٧].

وهكذا، فإن عدم القدرة على نقل محتوى الذَّوْقِ [حالة الجذب] هو السمة الرئيسة لجميع أنواع التصوُّف. فالحقيقة الصوفيَّة تتجلَّى لصاحب الذوق فقط، وليس لأحدٍ غيره. وفي هذا، كما قلت سابقًا، فهي تشبه المعرفة المُعطاة لنا في الأحاسيس المباشرة أكثر مما تشبه معارف الفكر المفاهيميِّ. وفي تاريخ الفلسفة، كثيرًا ما اعتُبِر الفكر - في بُعْدِهِ وتجريدِه - متعارضًا مع الإحساس بشكل غير مستحبٍّ. ومن المعتاد في الميتافيزيقا القول بأن معرفة الله لا يمكن أن تكون استدلاليةً، وإنما يجب أن تكون حدسيةً؛ أي: يجب بناؤها على أساس الشعور المباشر أكثر من بنائها على نمط القضايا والأحكام العقليَّة. لكن مشاعرنا المباشرة ليس لها أيُّ محتوى سوى ما تمدُّه به الحواسُّ الخمس؛ وقد رأينا - وسنرى لاحقًا أيضًا - أن المتصوفين قد ينكرون - بشكلٍ قاطعٍ - أن يكون للحواسِّ أيُّ دورٍ في أعلى أنواع المعرفة التي ينتجها الذوق.

لقد كان هناك دائمًا متصوفون في الكنيسة المسيحية. وعلى الرغم من أنه قد نُظِرَ للعديد منهم بعينِ الريبة، فإن بعضهم قد حظي بالرضا في عين السلطات الدينيَّة. وقد عوملت تجارب هؤلاء على أنها سوابقُ مرجعيَّة، وعليها شُيِّد نظام مقنَّن من اللاهوت الصوفي، حيث يجد كل شيء شرعيٍّ مكانه[٣٨]. وأساس هذا النظام هو «الأوريسون orison» أو التأمُّل؛ أي: الارتقاء المنهجي بالروح نحو الله. ومن خلال ممارسة الأوريسون يمكن الوصول إلى المستويات الأعلى من التجربة الصوفيَّة. ومن الغريب أن تكون البروتستانتية - وخاصةً البروتستانتية الإنجيلية - قد تخلَّت عن كل شيء منهجيٍّ في هذا الصدد. فبصرف النظر عما قد تؤدِّي إليه الصلاة، يبدو أن التجربة

---

(٣٧) A. SCHMÖLDERS: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 54-68, abridged.

[المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق جمال صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، لبنان، ص١٣٠ - ١٤٨. (المترجمان)].

(٣٨) يقدِّم GÖRRES'S Christliche Mystik سردًا كاملًا للوقائع. وأيضًا هناك: RIBET'S Mystique Divine, 2 vols., Paris, 1890. وهناك عمل منهجي أحدث هو: Mystica Theologia of VALLGORNERA, 2 vols., Turin, 1890.

الصوفيَّة البروتستانتية كانت تقريبًا من النوع المتقطِّع وليس المنهجي. وبالتالي، تُرِك لحركة المداواة بالعقل إعادة إدخال التأمُّل المنهجي إلى حياتنا الدينيَّة.

وأول شيء يجب استهدافه عبر الأوريسون هو فصل العقل عن الأحاسيس الخارجيَّة؛ لأنها تعوقه عن التركيز على الأشياء المثاليَّة. فالكتيبات الإرشاديَّة من قبيل التمارين الروحيَّة للقديس إغناطيوس توصي المريد بإقصاء الأحاسيس بواسطة سلسلةٍ من المجهودات المتدرِّجة لتخيُّل المشاهد المقدَّسة. وذروة هذا النوع من أنساق الممارسة هو استغراق عقليٌّ شبه هلوسيٍّ في فكرة واحدة - استغراق العقل بشكل تامٍّ، على سبيل المثال، في صورةٍ متخيَّلة للمسيح. وتؤدي الصور الحسيَّة من هذا النوع - سواء أكانت حرفيةً أم رمزيةً - دورًا كبيرًا في التصوُّف[٣٩]. لكن في بعض الحالات، قد تتلاشى الصور تمامًا، وهو ما يحدث بالفعل في أعلى حالات النَّشْوة. تصبح حالة الوعي حينئذٍ عصيَّةً على أيِّ وصفٍ لفظيٍّ. ويجمع معلِّمو التصوُّف على هذا. فعلى سبيل المثال، يصف القديس يوحنا الصليب - وهو أحد أفضل هؤلاء المعلِّمين - الحالة التي يطلق عليها «اتحاد المحبَّة union of love»، والتي يقول إنه يتم الوصول إليها عن طريق «التأمُّل المظلم dark contemplation». وفي هذا يتغلغل الله في النَّفْسِ، لكن بطريقة خفيَّة لدرجة أن النَّفْسَ:

«لا تجد مفرداتٍ أو طريقةً أو تشبيهاتٍ ملائمةً يمكن أن توضِّح بها هذا الإدراك السامي للحكمة، وهذا الشعور الروحي المرهف الذي تُملأ به... ولمَّا كانت تلك المعرفة الصوفيَّة الإلٰهيَّة بسيطةً، وشاملةً، وروحيَّةً للغاية بحيث إنها لم تدخل العقل ملفوفةً ولا ملتحفةً بأيِّ نوعٍ أو صورةٍ في متناول الحِسِّ الذي قد تستفيد منه عقولنا في ظروفٍ أخرى؛ فإنه ينتج عن ذلك أن الحسَّ والخيال اللذين لم تدخلهما تلك المعرفة لا يدركانها أو يتصورانها حتى تستطيع النفس الإفصاح عنها، على الرغم من رؤية النفس بوضوحٍ أنها

---

(٣٩) في كتابٍ حديث، يعتبرها السيد ريسيجاك M. RĬCĬJAC أساسيةً في التصوف. فيُعرِّف التصوف بأنه «الميل إلى الاقتراب من المطلق وجدانيًّا، **وبمساعدة الرموز**» انظر كتابه: Fondements de la Connaissance mystique, Paris, 1897, p. 66. ولكن هناك حالات صوفيَّة مؤكدة لا تقوم فيها الرموز الحسيَّة بأيِّ دور.

تدرك وتتذوّق تلك الحكمة العذبة والغريبةÛوتشبه في ذلك من يرى شيئًا لم يره قَطُّ، ولم يرَ له مثيلًا، فلئن فهمه وذاقه، فلن يعرف تسميته، ولئن حاول جاهدًا فلن يحسن الإفصاح عنه؛ وإذا كانت تلك حال ما أدركه بواسطة الحواس، فقلّما يمكنه التعبير عمّا لا يُدرَك بواسطتها! هذه هي خصوصيَّة اللغة الإلٰهيَّة. فكلما ازداد تغلغلها، وحميميتها، وروحانيتها؛ تجاوزت الحواس، البرَّانيَّة والجُوَّانيَّة، وأسكتتها. . . بحيث يبدو للنفس أنها أُفرِدَت في عزلةٍ فسيحةٍ وعميقة، حيث يتعذَّر على أيِّ خليقة إنسانيَّة الوصول إليها، كأنها في صحراءَ شاسعةٍ وبلا حدود، صحراء عذبة بقدر ما هي معزولة. وهناك، في هوَّة الحكمة هذه، تنمو النفس بارتوائها من ينابيع علم الحب. . . كما تلاحظ أن جميع الكلمات ـ مهما كانت ساميةً وحصيفةً ـ هي دنيئة وناقصة وغير ملائمة، عندما نبتغي التعبير بواسطتها عن الأشياء الإلٰهيَّة»[٤٠].

لا أستطيع التظاهر بأني أقدِّم لكم عرضًا تفصيليًّا للمراحل المتنوِّعة للحياة الصوفيَّة المسيحيَّة[٤١]. وأحد أسباب هذا هو أن الوقت المتاح لن يكفي للقيام بذلك؛ وعلاوة على ذلك، أعترف بأن التقسيمات والأسماء التي نجدها في الكتب الكاثوليكيَّة لا يبدو لي أنها تمثِّل أيَّ شيءٍ مميز من الناحية الموضوعيَّة. فثمَّة العديد من الأفراد، والعديد من العقول؛ وأتصوَّر أن هذه التجارب قد تتنوَّع بشكلٍ لا نهائيٍّ بقدر تنوُّع خصوصيَّات الأفراد.

إن اهتمامنا المباشر مُنصَبٌّ على الجوانب الإدراكيَّة [المعرفيَّة] لهذه

---

(٤٠) Saint John of the Cross: The Dark Night of the Soul, book ii. ch. xvii., in Vie et Œuvres, 3me édition, Paris, 1893, iii. 428-432.

[الليل المظلم، يوحنا الصليب، ترجمة الأب أسطفان طعمه الكرملي، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٢٥ ـ ٢٢٨. بتصرف (المترجمان)].

يخصِّص القديس يوحنا الفصل الحادي عشر من الباب الثاني في كتابه «صعود جبل الكرمل Ascent of Carmel» لإظهار التأثيرات المضرَّة لاستخدام الصور الحسيَّة في الحياة الصوفيَّة.

(٤١) تحديدًا، أهمل الإشارات إلى الهلوسات البصريَّة والسمعيَّة، والتلقائيات اللفظيَّة والتصويريَّة، والخوارق مثل «الاسترفاع levitation»، أو ظهور علامات جروح المسيح stigmatization، وشفاء الأمراض. هذه الظواهر، التي أظهرها المتصوفون في كثيرٍ من الأحيان (أو يُعتقد أنهم أظهروها)، ليس لها دلالةٌ صوفيَّة جوهريَّة؛ لأنها تحدث من دون وعي استنارة على الإطلاق، عندما تحدث ـ كما هو واقع في أغلب الأحيان ـ في الأشخاص ذوي العقول غير الصوفيَّة. إن وعي الاستنارة بالنسبة إلينا هو العلامة الأساسيَّة للحالات «الصوفيَّة».

التجارب، وعلى قيمتها باعتبارها كَشْفًا. ومن السهل - من خلال الاستشهاد بالعديد من السرديات - إظهار مدى قوة الانطباع الذي تتركه بوصفها كشوفاتٍ عن أعماقٍ جديدة من الحقيقة. إن القديسة تريزا هي خبيرةُ الخبراء في وصف مثل هذه الحالات؛ لذا سأنتقل على الفور إلى ما تقوله عن واحدةٍ من أعلى هذه الحالات، وهي «أوريسون الاتحاد orison of union».

تقول القديسة تيريزا: «في أوريسون الاتحاد، تكون النفس يقظةً تمامًا فيما يتعلَّق بالله، ولكنها تكون نائمةً تمامًا فيما يتعلَّق بأشياء هذا العالَم وفيما يتعلَّق بذاتها. وخلال الفترة القصيرة التي يدوم فيها الاتحاد، تظل النفس محرومةً - إذا جاز التعبير - من كل شعور، وغير قادرةٍ على التفكير في أي شيء على الإطلاق. لذا فهي لا تحتاج إلى استخدام أية حيلةٍ من أجل إيقاف استخدام ملكة الفهم لديها: فتبقى أسيرة السلبيَّة لدرجة أنها لا تعرف ما تحب، ولا الطريقة التي تحب بها، ولا حتى ما تريده. إنها - باختصار - ميتةٌ تمامًا فيما يتعلَّق بأشياء هذا العالم وتعيش في كنف الله فقط. . . أنا لا أعرف حتى ما إذا كان لديها ما يكفي من الحياة لتتنفَّس وهي في هذه الحالة، أم لا. يبدو لي أنها لا تملك ما يكفي لفعل ذلك؛ أو على الأقل إذا كانت تتنفس، فإنها تكونِ غير مدركةٍ لتنفُّسها. سيسر عقلها لو تمكَّن من فهم أي شيء مما يعتمل بداخلها؛ لكنه - في تلك الحالة - ليس لديه القوة الكافية لفعل أي شيء على الإطلاق. هكذا، فإن الشخص الذي يسقط في غيبوبةٍ عميقةٍ يظهر وكأنه ميتٌ. . .

هكذا يفعل الله عندما يرفع النفس إلى منزلة الاتحاد مع ذاته، إنه يعطِّل الوظائف الطبيعيَّة لكل ملكاتها. فلا يمكن لها أن ترى أو تسمع أو تفهم، طالما هي متَّحدة معه. لكن فترة الاتحاد دائمًا ما تكون قصيرةً، وتبدو حتى أقصر مما هي عليه. يرسخ الله ذاته في داخلِ النفس بطريقةٍ يصبح من المستحيل للنفس - عندما تعود لرشدها - أن تشكَّ في أن الله حَلَّ فيها، وأنها حَلَّت في الله. وتظل هذه الحقيقة منطبعةً داخلها، حتى لو مرت العديد من السنوات من دون أن تتكرَّر هذه الحالة مرةً أخرى، فهي لا تستطيع نسيان الفضل الذي تلقته، ولا الشك في حقيقته. ومع ذلك، إذا سألتموني كيف يمكن للنفس أن ترى وتفهم حلولها في الله، بالرغم من أنها تفقد ملكات البصر والفهم في أثناء الاتحاد، أجيب بأنها لا ترى ذلك حينها؛ وإنما تراه

بوضوحٍ في وقتٍ لاحق، بعد عودتها لرشدها، وليس بأي نظر؛ وإنما باليقين الذي تعتصم به، والذي في مقدور الله وحده منحه لها. لقد عرفت سيدةً كانت جاهلةً بحقيقة أن نمط الوجود الإلٰهي في كل شيء يجب أن يكون إمَّا من خلال الحضور، أو القدرة، أو الجوهر؛ ولكنها بعد أن تلقت الفضل الذي أتحدَّث عنه، آمنت بهذه الحقيقة بيقينٍ لا يتزعزع. وعندما استشارت في هذا الصدد رجلًا نصف ـ متعلِّم كان جاهلًا بذلك الأمر كحالها قبل الاستنارة، وأجابها بأن الله فينا فقط (بالفضل)، رفضت رده؛ لأنها كانت واثقةً تمامًا من الإجابة الصحيحة؛ وعندما سنحت لها الفرصة لكي تسأل لاهوتيين أكثر حكمةً، أكَّدوا لها اعتقادها، مما واساها كثيرًا...

لكن إذا سألتم، مرةً أخرى، كيف يمكن للمرء امتلاك هذا القدر من اليقين فيما يتعلَّق بما لا يراه؟ فأمام هذا السؤال، أنا عاجزة عن تقديم إجابة. فهذه أسرار قدرة الله الكليَّة التي ليس لي أن أنفذ إلى أعماقها. كل ما أعرفه هو أنني أقول الحقيقة؛ ولن أصدق أبدًا أن أيَّ نفسٍ لا تمتلك هذا اليقين قد توحَّدت حقًّا مع الله»[٤٢].

إن أنواع الحقيقة التي تكشفها الطرق الصوفيَّة ـ سواء كانت معقولةً أم غير معقولةٍ ـ لمتنوِّعةٌ. فبعضها يتعلَّق بهذا العالَم، مثل: الرؤى المستقبليَّة، والعلم بما تخفيه الصدور، والفهم المفاجئ للنصوص المقدَّسة، ومعرفة الأحداث البعيدة، لكن تبقى أهمُّ الكشوفات لاهوتيَّة أو ميتافيزيقيَّة.

«لقد اعترف القديس إغناطيوس يومًا للأب لاينيز Laynez بأن ساعةً واحدةً من التأمُّل في بلدة مانريسا Manresa قد علَّمته من حقائق الأشياء السماويَّة أكثر مما يمكن لكل تعاليم اللاهوتيين مجتمعة تعليمه... في أحد الأيام، وفي أثناء ممارسته للأوريسون على سلَّم جوقة الكنيسة الدومينيكية، رأى بطريقةٍ مميزةٍ خطَّة الحكمة الإلٰهيَّة في خلق العالم. وفي مناسبة أخرى، خلال مسيرة، هوجمت روحه التي حلَّت في الله بجذبةٍ شرسة، وقُدِّم له السرُّ العميق للثالوث المقدَّس، في شكلٍ وصورٍ ملائمة للفهم الضعيف للإنسان الفاني، لكي يتأمَّل فيه. ولقد غمرت قلبه هذه الرؤيا الأخيرة بعذوبةٍ شديدةٍ لدرجة أن مجرَّد ذكراها

---

(٤٢) The Interior Castle. Fifth Abode. ch. i., in Œuvres, translated by BOUIX, iii. 421-424.

كانت كافيةً في الأوقات اللاحقة لأن تُبكيه بغزارة»(٤٣).

وقد حدث الأمر نفسه مع القديسة تريزا، حيث تقول: «في أحد الأيام، بينما كنت أمارس الأوريسون، سُمح لي بأن أبصر في لحظةٍ خاطفة، كيف تُرَى كل الأشياء في الله، وكيف تحتويها ذاته. ورغم أنني لم أتمكَّن من إدراكها بشكلها الصحيح، فإن مشهدها تراءى لي بمنتهى الصفاء، وظلَّ منطبعًا على روحي بشكل جليٍّ. إنها واحدةٌ من أكثر النِّعم التي منحني إياها الربُّ وضوحًا... كانت الرؤيا شديدةَ الرهافة والحساسية لدرجة أن العقل

---

(٤٣) BARTOLI - MICHEL: Vie do Saint Ignace de Loyola, i. 34 - 36.

تَلَقَّى البعض الآخر كشوفات عن العالم المخلوق، مثل يعقوب بوهمه. ففي سنِّ الخامسة والعشرين «أحاط به الضوء الإلٰهي، وزوَّده بالمعرفة السماويَّة؛ لدرجة أنه عندما ذهب إلى الخارج في الحقول التي كان لونها يتحوَّل إلى الخضار، في مدينة غورليتز Görlitz، جلس هناك متأملًا الأعشاب وحشائش الحقل؛ وباستنارته الجُوَّانية نفذ إلى جوهرها، وأدرك استخداماتها، وخصائصها، والتي كُشِفت له من خلال تضاريسها، وأشكالها، وعلاماتها المميزة. وعن فترة لاحقة من التجربة، يقول: «في ربع ساعة رأيت وعرفت أكثر مما لو كنت قد قضيت سنواتٍ عديدة في الجامعة. لأنني رأيت وعرفت كينونة جميع الأشياء، الأساس والهاوية [الله]، والإبداع الأبدي للثالوث المقدَّس، ورأيت سقوط وميلاد العالم ومخلوقاته من خلال الحكمة الإلٰهيَّة. لقد عرفت ورأيت في نفسي كل العوالم الثلاثة، العالَم الخارجي والمرئي الذي يتوالد أو يُنجب من العوالم الداخليَّة والروحيَّة معًا؛ ورأيت وعرفت الجوهر الفعال بأكمله، في الشر وفي الخير، والأصل والوجود المتبادل. وبالمثل، عرفت كيف ظهر الرحم الخصب الحامل للخلود. حتى إنني لم أتعجب بشدَّة منه فقط، ولكنني أيضًا ابتهجت به للغاية، رغم أنني بالكاد استطعت بمشقَّة بالغة فهم ذلك بشكلي البشري الخارجي وتسجيله بقلمي. لأنه كان لديَّ نظرة شاملة للكون باعتباره في حالة من الفوضى، حيث تراصت جميع الأشياء وهي مغطاة، ولكن كان من المستحيل بالنسبة إليَّ تفسير ذلك». انظر:

Jacob Behmen's Theosophic Philosophy, etc., by EDWARD TAYLOR, London, 1691, pp. 425, 4-27, abridged.

وكان هذا نفس حال جورج فوكس: «لقد صُعِّدت إلى حالة آدم قبل سقوطه. كُشِف لي الخلق. وأُظهِر لي كيف أعطيت كل الأشياء أسماءها حسب طبيعتها وفضائلها. فتحيَّر عقلي إزاء ما إذا كان يجب عليَّ العمل بمجال الفيزياء في سبيل خير البشريَّة، بعد رؤيتي لطبيعة وفضائل المخلوقات التي كشفها الربُّ لي». (Philadelphia, no date, p. 69). تزخر مجلة «استبصار Clairvoyance» المعاصرة بكشوفاتٍ مماثلة. كمثال، حديث الروحاني الأمريكي أندرو جاكسون ديفيس Andrew Jackson Davis (١٨٢٦ - ١٩١٠) عن نشأة الكون [في عام ١٨٤٧، نُشرت كشوفات ديفيس في كتاب «مبادئ الطبيعة The Principles of Nature»، والذي قال فيه إن الكون قد نشأ من «محيط واحد من النار السائلة، ليس له حدود، ولا يمكن تخيُّله أو تصوُّره»، وأن هذه كانت «الحالة الأصلية للمادة»، فلم تكن «الجسيمات موجودةً، ولكن الكليَّة كانت كجسيم واحدٍ»، فكانت «المادة والقوة مندمجتين بشكلٍ لا يمكن فصله». (المترجمان)]، أو بعض التجارب المَحكيَّة في الكتاب الممتع:

Reminiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth, Lebanon, Ohio, 1886.

لم يكن بمقدوره استيعابها»[٤٤].

ثم تستكمل حديثها بشرح كيف أن الإلٰهي أشبه بألماسة شديدة الصفاء والضخامة [أكبر من الكون كله]، وأنها تحتوي كل أفعالنا بحيث إن بشاعة خطايانا تبدو جليَّة فيها بشكلٍ لم يسبق له مثيل. وتقول أيضًا إنها في أحد الأيام الأخرى، بينما كانت تتلو قانون القديس أثناسيوس[٤٥]: Athanasian Creed.

«أُوتيت من الله فهمَ كيفيةِ كونه إلٰهًا واحدًا وأقانيم ثلاثة بطريقةٍ واضحةٍ كل الوضوح، فاعتراني العجب، وغمرني العزاء... والآن حين أفكِّر في الثالوث الأقدس أو يدور الحديث عنه، أظنني أفهم كيف تكون الأقانيم الثلاثة إلٰهًا واحدًا، وأشعر بسرورٍ كبيرٍ»[٤٦].

وفي مناسبة أخرى، وُهِبت القديسة تريزا رؤية وفهم الطريقة التي قد تبوأت بها أمُّ الإلٰه مكانها في السماء[٤٧].

يبدو أن لذَّة بعض هذه الحالات تفوق أي شيء معروفٍ في الوعي العادي. ومن الواضح أنها تنطوي على أحاسيس عضويَّة؛ لأنها تُوصَف باعتبارها شيئًا أشدَّ من أن يُحتمل، شيئًا أقربَ للألم الجسدي[٤٨]. لكنها لذَّةٌ أشدُّ وأخفى من أن تستطيع الكلمات العادية التعبير عنها. فلمسات الله، وجروح رمحه، وحالات السُّكْر، والاتحاد العُرْسِي، يجب أن تظهر في العبارات التي ترمز لها. يُغشى الفكر والحواس في هذه الحالات العليا من النشوة. فتقول القديسة تريزا: «حتى لو فهمت عقولنا، فإنها تفعل ذلك على

(٤٤) Vie. pp. 581, 582.

(٤٥) هو قانون حول لاهوت الثالوث الأقدس، كما وافق عليه مجمع نيقية ٣٢٠، بوصفه أساسًا دينيًّا لمواجهة الهرطقات الآريوسيَّة والنسطوريَّة. (المترجمان)

(٤٦) كتاب السيرة، تريزا الأفيلية، ترجمة أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص٣٩٣. (المترجمان)

(٤٧) Loc. cit., p. 574.

(٤٨) تميز القديسة تريزا بين الألم الذي يكون للجسد حظٌّ منه والألم الروحي الخالص (القصر الداخلي Interior Castle، المنزل السادس، الفصل الحادي عشر). وبالنسبة إلى الجزء الجسدي من هذه الابتهاجات السماويَّة، فهي تصفها بأنها «تخترق الجسد لتصل إلى نخاع العظام، في حين أن الملذات الأرضية تؤثر فقط في سطح الحواس». وتضيف: «أعتقد أن هذا وصفٌ عادل، ولا أستطيع صياغته بشكل أفضل من هذا».

Ibid., 5th Abode, ch. i.

نحوٍ لا يزال مجهولًا لها، وبالتالي لا يمكنها استيعاب شيء مما فهمته. ومن ناحيتي، لا أعتقد أن عقولنا تفهم من الأساس؛ لأن عقولنا - كما قلت سابقًا - لا تستوعب قيامها بذلك. وأعترف أن هذه المسألة برمَّتها هي لغز محيِّر بالنسبة إليَّ»[٤٩]. وفي تلك الحالة التي يطلق عليها اللاهوتيون الانخطاف أو الهجمة raptus، يكون التنفُّس وجريان الدورة الدمويَّة مثبَّطين لدرجة أن الأطباء لا يعرفون ما إذا كانت الروح تنفصل فيها عن الجسد مؤقتًا أم لا. يجب على المرء قراءة توصيفات القديسة تريزا والتمييزات الدقيقة التي تقيمها، حتى يقتنع بأنه لا يتعامل مع تجارب خياليَّة؛ وإنما مع ظواهر - رغم ندرتها - تظل تتبع أنماطًا سيكولوجيَّة محدَّدة تمامًا.

بالنسبة إلى العقل الطبي، فإن حالات النَّشْوة هذه لا تدلُّ على أي شيء سوى أنها حالاتٌ تنويميَّة إيحائيَّة ومقلّدة، مؤسسة عقليًّا على الخرافات، وجسديًّا على التلف العصبي [الوراثي أو النفسي] والهستيريا. لا شكَّ أن هذه الأوضاع المرضيَّة موجودةٌ في العديد من الحالات، وربما في جميعها؛ ولكن هذه الحقيقة لا تخبرنا شيئًا عن قيمة المعرفة التي تتسبَّب فيها هذه الحالات. فلكي نصدر حكمًا روحيًّا عليها، يجب علينا ألا نكتفي بالحديث الطبي السطحي، ولكن أن ننظر في ثمارها الحياتيَّة.

ويبدو أن ثمارها كانت متنوِّعةً. كما يبدو أن الانشداه كان إحدى نتائجها كذلك. لعلكم تتذكَّرون عجز القديسة المسكينة مارغريت ماري آلاكوك في المطبخ والمدرسة. ويكاد يكون الهلاك نصيبَ العديد ممَّن يمرون بحالات النشوة هذه لولا رعاية أتباعهم المعجبين بهم. إن «الغربة الدنيويَّة» [الانتماء الأخروي] التي يشجِّعها الوعي الصوفيُّ تجعل هذا التجرُّد المفرط من الحياة العمليَّة عرضةً بشكل خاصٍّ لأن يصيب المتصوِّفين ذوي الطبائع السلبيَّة فطريًّا والعقول الضعيفة. لكن في حالة العقول والطبائع القويَّة فطريًّا نجد نتائجَ معاكسةً تمامًا. فكثيرًا ما أظهر المتصوفون الإسبان العظام، الذين وصلوا لأعلى مستويات حالات النشوة التي يمكن الوصول إليها، روحًا وطاقةً لا يُقهران، بل وأكثر من هذا أيضًا في حالات الغشية التي كانوا ينغمسون فيها.

---

(٤٩) Vie, p. 198.

فلقد كان القديس إغناطيوس متصوفًا، لكن تصوُّفه جعله واحدًا من أقوى المحركات البشريَّة العمليَّة التي عاشت على الإطلاق. ويخبرنا القديس يوحنا الصليب، في معرض حديثه عن الحدس و«اللمسات» التي يصل بها الله إلى جوهر النفس، أنها:

«تثري النفس بشكل رائع. تكفي واحدة منها فقط لأن تمحو ـ بضربةٍ واحدةٍ ـ النقائص التي حاولت النفس بلا جدوى التخلُّص منها طوال حياتها، ولأن تتركها مزيَّنةً بالفضائل ومحمَّلةً بالمواهب الخارقة. تكفي واحدة فقط من هذه العزاءات المُسْكِرة للتعويض عن كل الأعمال الشاقَّة التي مرت بها النفس في حياتها ـ حتى لو كانت لا تُحصى. وزاخرة بشجاعة لا تقهر، وممتلئة برغبة متَّقدة في أن تعاني في سبيل الله، يتملَّك النفس عذابٌ غريب ـ من جراء عدم السماح لها بأن تعاني بالقدر الكافي»(٥٠).

تؤكِّد القديسة تريزا على هذا الموقف نفسه، وبشكلٍ أكثر تفصيلًا. ربما تتذكَّرون المقطع الذي نقلته عنها في المحاضرة الأولى(٥١). وهناك العديد من الصفحات المماثلة في سيرتها الذاتيَّة. وهل يوجد في الأدبيات توصيفٌ أكثر صدقًا ووضوحًا لتشكُّل مركزٍ جديدٍ للطاقة الروحيَّة، مما ورد في وصفها لتأثيرات بعض حالات النشوة التي ـ بعد انقضائها ـ تترك النفس في مستوى أعلى من الاستثارة العاطفيَّة؟

تقول: «إن النفس التي كانت مريضةً وقد أنهكتها الآلامُ قبل النشوة، غالبًا ما تستعيد صحَّتَها كاملةً وتصير أكثر استعدادًا للعمل بعدها... كما لو أن الربَّ يريد أحيانًا أن يستمتع الجسد بسعادة النفس؛ لأنه يخضع لمشيئتها بالفعل... وتصير النفس ملتهبةً وشجاعةً، حتى إن جسدها لو قُطع إربًا إربًا في تلك اللحظة من أجل الله لكان لها في ذلك راحة كبيرة. تلك ساعة الوعود والقرارات البطوليَّة، والرغبات المتَّقدة، وابتداء كره العالم وانجلاء بطلانه... ما أروع سلطان نفسٍ ترى ـ من فوق هذه القمَّة العالية التي رفعها الله إليها ـ كلَّ الأشياء الأرضيَّة الدنيويَّة تحت أقدامها من دون أن تُفتن بأيٍّ منها؟ ما أشدَّ أسفها على تعلُّقاتها السابقة! ويا لدهشتها من عماها! كم

(٥٠) Oeuvres, ii. 320.

(٥١) انظر: ص٨٦، ٦٩ أعلاه.

تشفق على من عميت بصيرتهم وفي الضلال يهيمون... إنها تأسف على زمنٍ اهتمَّت فيه بمسائل الجاه، وعلى ضلالها في حسبانها ما كان العالم يدعوه جاهًا أنه جاه، وترى أن ذلك كذبةٌ كبرى، وأن العالم بأجمعه كان منقادًا لها. وتكتشف - من خلال النور الذي أشرق عليها من أعلى - أن الجاه الحقيقيَّ منزَّهٌ عن الزيف، وأن الإخلاص لهذا الجاه؛ يعني: أن نقدِّر ما هو خليق حقًّا بالتقدير، وأن تعتبر كل ما هو زائل ولا يرضي الله عدمًا أو هو دون العدم... تضحك في سرِّها أحيانًا حين ترى أناسًا رصينين منقطعين للأوريسون يولون اهتمامًا كبيرًا لبعض مسائل الجاه التي وضعتها هذه النفس تحت قدميها، الذين يقولون إن ذلك من قبيل الحفاظ على المقام وليكونوا أكثر فائدةً للآخرين. أما هي فتعرف حقَّ المعرفة أن إهمال كرامة مقامهم حبًّا في الله سيفيد الآخرين في يومٍ واحدٍ أكثر مما قد يفيدونهم في عشر سنواتٍ وهم متمسكون بمقامهم. إنَّها تسخر من ذاتها لأنها كانت تعتبر المال وتشتهيه... آه، لو أن الجميع يعتبرون المال ترابًا لا فائدة منه، فيا للوفاق الذي سيسود العالم حينها! ما أروع الصداقة التي سيعامل الناس بها بعضهم بعضًا، إذا انتفت من بينهم شهوة الجاه والمال! يقيني أن ذلك سيكون علاجًا شافيًا لكل شرورنا»(٥٢).

وبالتالي، فإن الحالات الصوفيَّة قد تجعل الروح أكثر نشاطًا في الاتجاه الذي تفضِّله إلهاماتها. لكن يمكن اعتبار ذلك ميزةً فقط في حالة كون الإلهام حقيقيًّا. أما إذا كان الإلهام خاطئًا، فإن ذلك أكثر مدعاةً لأن تكون الطاقة مغلوطًا فيها وممسوخةً. نحن نقف إذن - مرةً أخرى - أمام سؤال الحقيقة الذي واجهنا في نهاية المحاضرات السابقة عن القداسة. ولعلكم تتذكَّرون أننا تحوَّلنا إلى موضوع التصوُّف على وجه التحديد لإلقاء بعض الضوء على مسألة الحقيقة هذه: هل تبرهن الحالات الصوفيَّة على حقيقة تلك المشاعر اللاهوتيَّة التي تكْمُن فيها جذور الحياة القُدسيَّة؟

على الرغم من أن الحالات الصوفيَّة تمتنع عن الوصف الذاتي الواضح، فإنها تؤكِّد - بشكل عامٍّ - وجود تيار نظريٍّ متميز. من الممكن

---

(٥٢) Vie, pp. 229, 200, 231-233, 243.

[كتاب السيرة، تريزا الأفيلية، ترجمة أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص١٥٤، و١٧٤ - ١٧٦، و١٨٤، بتصرف (المترجمان)].

صياغة نتائج غالبية هذه الحالات في مفرداتٍ تشير إلى اتجاهاتٍ فلسفيَّة محدَّدة. أحد هذه الاتجاهات هو التفاؤل، والآخر هو الواحديَّة. نحن ننتقل من الوعي العادي إلى الحالات الصوفيَّة، كما لو كنَّا ننتقل من القلَّة إلى الكثرة، من الضيق إلى السعة، من الاضطراب إلى الراحة. ونشعر بها كحالاتٍ موحِّدة وجامعة للشتات. إنها تلتمس فينا «وظيفة - نعم» أكثر من «وظيفة - لا». وفيها يمتص اللا - محدود الحدود، ويصفي كل الحسابات بسلام. إن إنكارها الشديد لكل صفةٍ قد يظنُّ إنسانٌ أنها تنطبق على الحقيقة المطلقة - حيث يُوصف هو (النفس الكليَّة) أتمان، بـ«لا! لا!»[٥٣] فقط، على حدِّ قول الأوبنشاد[٥٤] - لكن على الرغم من أن هذا الإنكار يبدو على السطح بأنه «وظيفة - لا»، فإنه - في حقيقة الأمر - إنكار يتمُّ نيابة عن «نعم» أعمق. فمن يصف المطلق بشيءٍ معيَّن، أو يقول إنه **هذا**، يبدو - ضمنيًّا - أنه يمنعه من أن يكون **ذاك**؛ كما لو أنه قد أنقص من المطلق. لذلك نحن - وفقًا للموقف الإثباتي الأعلى الذي نتبنَّاه - ننكر أنه «هذا»، بحيث ننفي النفي الذي يبدو لنا أن إشارتنا بأنه «هذا» تنطوي عليه. وهو ما يظهر جليًّا عند منبع التصوُّف المسيحي ديونيسيوس الأريوباغي[٥٥] Dionysius the Areopagite في وصفه للحقيقة المطلقة بالسلب حصرًا. فيقول:

«إن سبب كل شيء [الإله المتعالي] ليس روحًا ولا عقلًا، كما أنه لا يملك خيالًا، ولا اعتقادًا، ولا ظنونًا، ولا عقلًا، ولا فكرًا. وهو ليس عقلًا أو فكرًا؛ ولا يمكن التعبير عنه لغويًّا بكلماتٍ ولا تصوُّره عقليًّا في

---

(٥٣) يُسمَّى هذا المبدأ الهندوسي Neti neti، أي: «لا هذا ولا ذاك»، وهو أحد أشكال اللاهوت السلبي. (المترجم)

(٥٤) M[LLER'S translation, part ii. p. 180.

[الأوبنشاد Upanishads هي الأجزاء الفلسفية من نصوص الفيدا الهندوسية المقدَّسة. (المترجمان)].

(٥٥) أجمعت الدراسات التاريخية الحديثة على تسمية هذا المتصوف بـ«ديونيسيوس الأريوباغي الزائف» Pseudo-Dionysius the Areopagite؛ لأنه ليس القدّيس ديونيسيوس الأريوباغي، القديس الذي اعتنق المسيحية على يد بولس الرسول خلال زيارته لأثينا، وإنما انتحل هذا الشخص المجهول شخصيته وكتب باسمه، مما جعل تداول مؤلفاته في الدوائر المسيحية أمرًا سهلًا باعتبارها متوافقةً مع العقيدة التقليدية اعتمادًا على سلطة اسم كاتبها. ومن الثابت أن هذا الشخص قبل أن يصبح لاهوتيًّا مسيحيًّا، كان فيلسوفًا أفلاطونيًّا محدثًا؛ بسبب استخدامه لمنهجية أفلوطين، ولاعتماده على الكثير من أفكار الأفلاطونية المحدثة ومفرداتها. (المترجمان)

مفاهيم. فهو ليس عددًا ولا ترتيبًا، وليس كبرًا ولا صغرًا، وليس مساواة ولا عدم مساواة، وليس تشابهًا ولا اختلافًا. ليس غير متحرِّك ولا في حالة حركة ولا في سكون... ليس جوهرًا، ولا الأبديَّة، ولا الوقت. لا يمكن فهمه لأنه ليس معرفة ولا حقيقة. ليس مَلِكًا، ولا حكمة. ليس واحدًا ولا وحدانية، ليس سماويًّا ولا خيرًا. كما أنه ليس روحًا، بالمعنى المعروف للكلمة»... إلخ، **وتستمر سلسلة النفي كما نشاء**(٥٦).

لكن ديونيسيوس ينكر كل هذه التوصيفات، ليس لأن الحقيقة تقصر عنها؛ بل لأن الحقيقة تفوقها بشكل مطلق. إن الحقيقة تتجاوزها تمامًا. فالله **فائق** الإشراق، **فائق** الروعة، **فائق** الضرورة، **فائق** الجلال، **فائق** في كل ما يمكن إطلاقه عليها. وتمامًا مثل هيجل في منطقه، يسافر المتصوفون نحو القطب الموجب للحقيقة فقط عبر «طريقة السلب المطلق Methode der Absoluten Negativität»(٥٧).

وهكذا تظهر التعبيرات المتناقضة التي تزخر بها الكتابات الصوفيَّة. كقول المتصوف الألماني المسيحي إيكهارت Eckhart (١٢٦٠ - ١٣٢٨) عندما يخبرنا عن صحراء الألوهة(٥٨) Godhead الصامتة، «حيث لم يُرَ اختلافٌ قطُّ، لا أب ولا ابن ولا روح قُدُس، حيث لا يجد أحدٌ سكنَه لا ومأواه؛ ولكن حيث تكون شعلة النفس أكثر سلامًا منها في أي مكانٍ آخر»(٥٩). ويكتب يعقوب بوهمه عن الحبِّ الأصلي، أنه «لا يمكن مقارنته

---

(٥٦) T. DAVIDSON'S translation, in Journal of Speculative Philosophy, 1893, vol. xxii, p. 399.

(٥٧) «الله، نظرًا إلى سموه المطلق، يُسمَّى اللا - شيء بحقٍّ» Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur، هي مقولة سكوتوس أريجينا Scotus Erigena (٨١٥ - ٨٧٧)، التي يقتبسها البروفيسور أندرو سيث برينجل باتسون ANDREW SETH في كتابه «محاضرتان عن التأليه Two Lectures on Theism»، نيويورك، ١٨٩٧، ص٥٥.

(٥٨) فرق إيكهارت بين «الله» وبين «الألوهة». فيرى أن الله هو الخالق النشط، أما الألوهة فهي المصدر السلبي للوجود؛ لذلك نحن متحدون مع الألوهة وليس الله. وفي حين أن كلَّ أقوالنا وصلواتنا تتجه نحو الله، فإن الألوهة بلا اسم، ولا صفات، ولا تمايزات؛ بل إنها أيضًا تتجاوز الثالوث المسيحي الذي هو من صفات الله وليس الألوهة. وكأن الألوهة عدم ينبثق منه الوجود؛ لذلك لا يمكننا قول شيء عنها. لذلك يقول إيكهارت: «أدعو الله أن يخلصني من الله؛ لأن الكائن المطلق [الألوهة]، غير المشروط وغير المقيد، هو فوق الله وفوق كل اختلاف». (المترجمان)

(٥٩) J. ROYCE: Studies in Good and Evil, p. 282.

بأي شيء؛ لأنه أعمق من كل شيء، وهو مثل اللا - شيء فيما يتعلَّق بكل الأشياء؛ لأن لا شيئًا يفهمه. . . ولأنه لا - شيء، فهو بالتالي حرٌّ من كل الأشياء، وهو الخير الوحيد الذي لا يستطيع أيُّ إنسانٍ التعبير عنه أو الإخبار عن ماهيته؛ لأنه لا يوجد شيء يمكن مقارنته به حتى يتسنَّى للمرء التعبير عنه»[٦٠]. وينشد المتصوف الكاثوليكي أنجليوس سيلسيوس Angelus Silesius (١٦٢٤ - ١٦٧٧) قائلًا:

«فالله محض لا - شيء، لا يمسه زمان ولا مكان
كلما أحكمت قبضتك عليه، هرب منك»[٦١]

إن هذا الاستخدام الجدلي للنفي، من خلال العقل، باعتباره طريقةً للمرور نحو نوعٍ أعلى من الإثبات - يترابط مع أدق نظرائه الأخلاقيين في نطاق الإرادة الشَّخصيَّة. فمثلما نجد في التجربة الدينيَّة أن إنكار الذات المتناهية ورغباتها، أو الزهد من نوعٍ ما، هو المدخلِ الوحيد للحياة الواسعة والمباركة؛ فإننا نجد هذا الغموض الأخلاقي متشابكًا مع الغموض الفكري في جميع الكتابات الصوفيَّة.

ثم يستكمل بوهمه حديثه قائلًا بأن «الحبَّ» هو أيضًا لا - شيء، حيث إنه «عندما تتجاوز تمامًا الخليقة وما هو مرئي، وتكون لا - شيئًا بالنسبة إلى كل ما في الطبيعة والخليقة، تصبح في الواحد الأبدي، وهو الله ذاته، وحينها ستشعر بأعلى فضائل الحب بداخلك. . . إن كنز كنوز النفس هو حيثما تخرج من الشيء إلى اللا - شيء الذي يمكن صناعة كل شيء منه. هنا تقول النفس: **ليس لدي شيء**؛ لأنني مجرَّدة تمامًا وعارية. **لا أستطيع فعل شيء**؛ لأنني لا أملك أيَّ نوعٍ من القدرة، فأنا كالماء الذي يُصَبُّ. **أنا لا شيء**؛ لأنني لست أكثر من مجرَّد صورة للكينونة، والله فقط بالنسبة إليَّ **هو أنا الكائنة**. وهكذا، مستقرةً في عدمي الخاص، أمجِّد الكينونة الأبديَّة، **غير راغبة في أي شيء**، حتى تكون إرادة الله هي التي ترغب بداخلي،

(٦٠) Jacob Behmen's Dialogues on the Supersensual Life, translated by BERNARD HOLLAND, London, 1901, p. 48.

(٦١) Cherubinischer Wandersmann, Strophe 25.
[من قصيدة «لا يمكن لأحد فهم الله GOtt ergreifft man nicht». (المترجمان)].

ليكون هو إلٰهي وكل شيء أيضًا»[٦٢].

وبلغة القديس بولس، «فَأَحْيَا، لا أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ»[٦٣]. فقط عندما أكون لا ـ شيئًا يمكن لله الدخول فيَّ جُوَّانيًا، وعندها لن يبقى هناك فرق قائم بين حياته وحياتي[٦٤].

إن هذا التغلُّب على جميع العوائق المعتادة بين الفرد والمطلق هو الإنجاز الصوفيُّ الكبير. ففي الحالات الصوفيَّة، نصبح متحدين مع المطلق، ونصبح أيضًا واعين بوحدتنا. هذا هو التراث الصوفي الأزلي والمنتصر الذي نادرًا ما يغيِّره اختلاف الأجواء أو العقائد. ففي الهندوسية، وفي الأفلاطونية المحدثة، وفي التصوُّف الإسلامي، وفي التصوُّف المسيحي، وعند أتباع والت ويتمان؛ نجد النغمة المتكرِّرة نفسها، بحيث يكون هناك إجماعٌ أزليٌّ فيما يتعلَّق بالمقولات الصوفيَّة، والذي من شأنه أن يجعل الناقد يتوقَّف ويفكِّر، والذي يؤدي إلى عدم امتلاك النصوص الصوفيَّة الكلاسيكيَّة ـ كما قلت من قبل ـ لتاريخ بداية أو لوطنٍ محدَّد. إنها تخبرنا على الدوام بوحدة

---

(٦٢) Op. cit., pp. 42, 74, abridged.

(٦٣) غلاطي ٢ : ٢٠. (المترجمان)

(٦٤) أنقل التعبير الصوفي التالي عن السعادة بحضور الله الجُوَّاني من كتاب فرنسيّ:

«لقد أتى يسوع ليتخذ مقامه في قلبي. إنه ليس سكنًا، أو ارتباطًا، بل هو نوعٌ من الاندماج. آه، إنها لحياة جديدة ومباركة! الحياة التي تصبح كل يوم أكثر إشراقًا... إن الجدار الماثل أمامي، الذي كان مظلمًا منذ لحظات، أصبح رائعًا في هذه اللحظة لأن الشمس تشرق عليه. أينما تسقط أشعتها تشعل حريق المجد. تتلألأ أصغر شذرة من الزجاج، تنبعث النار من كل حبَّة رمل؛ حتى إن في قلبي أغنيةً فخمةً للانتصار؛ لأن الربَّ يقيم هناك. تتابع أيامي؛ البارحة كانت السماء زرقاء؛ واليوم الشمس غائبة وراء الغيوم؛ وليل مليء بأحلام غريبة؛ ولكن بمجرَّد أن تتفتح العينان، وأستعيد وعيي، ويبدو أنني أبدأ الحياة مرةً أخرى، يبقى الشكل نفسه ماثلًا أمامي دائمًا، ويملأ الحضور نفسه قلبي دائمًا... في السابق كان اليوم يصبح معتمًا بغياب الربِّ. اعتدتُ الاستيقاظ على غزو كل أنواع الانطباعات الحزينة لنفسي، وحينها لم يكن بمقدوري إيجاده في طريقي. أما اليوم فهو معي. والغيمة الخفيفة التي تغطي الأشياء ليست عقبةً أمام شراكتي معه. أشعر بضغطة يده، أشعر بشيء مختلفٍ يملؤني بابتهاج هادئ؛ هل أجرؤ على الجهر بهذا؟ نعم؛ لأنه التعبير الحقيقيُّ لما أختبره. إن الأمر ليس مجرَّد زيارة من الروح القُدس. إن الأمر ليس مجرَّد خيالٍ مبهر قد يفرد جناحيه في أي لحظة ويحلّق بعيدًا ليتركني في ظلمات ليلي، إنها إقامة دائمة. فلا يمكنه المغادرة إلا إذا أخذني معه. علاوة على ذلك؛ إنه ليس سوى نفسي: إنه متَّحد بذاتي. إنه ليس مجرَّد قرب، إنه اختراق، تعديل عميق لطبيعتي، نمط جديد لوجودي». مقتبسة من مخطوطة:

"of an old man" by WILFRED MONOD: Il Vit: six méditations sur le mystère chrétien, pp. 280-283.

الإنسان والله، إن كلامها يسبق اللغات، وهي لا تشيخ أو يصيبها الصدأ أبدًا[٦٥].

تخبرنا الأوبنشاد «إنه أنت»[٦٦]، ويضيف أتباع الفيدانتا: «لست جزءًا منه، لست صورةً له؛ بل مطابق له، هو الروح المطلقة للعالم». «مثل الماء النقي الذي يُصَبُّ في الماء النقيِّ فيبقى كما هو، يا غوتاما، هكذا تكون روح المفكِّر الذي يعرف. ماء في ماء، نار في نار، أثير في أثير، لا يمكن لأحد تمييزهم؛ وبالمثل، رجل دخل عقله في الروح المطلقة»[٦٧]. ويقول النصُّ الصوفيُّ الإسلاميُّ «روضة السر»[٦٨] Gulshan-Râz: «كل رجل لم يساور قلبه شكٌّ، يعرف على وجه اليقين أنه ليس مع الله وجود آخر، إنه وجود وحدانيَّة حضرة الحق... فكل موجودات العالم من أنا وأنت وعالم الخلق وعالم الأمر غير الله ﷻ هي عدم؛ لأنها كلها تجليات لذات البارئ تعالى، التي ليس بها كثرة ولا تمييز... فكل من يفنى ويفارق ذاته، يسمع رجع الصدى خارجه يقول: أنا الله، فقد سلك سبيل البقاء الأبدي، ولم يعد الموت يعرف إليه طريقًا»[٦٩]. وفي رؤية الله، يقول أفلوطين: «ليست عقولنا هي التي ترى؛ بل شيء أسبق وأسمى من عقولنا هو ما يرى... ومن ثَمَّ فمن يرى، لا يرى بالمعنى الصحيح؛ فليس بمقدوره تمييز أو تصوُّر شيئين مختلفين. إنه يتغيَّر، يتوقَّف عن أن يكون هو نفسه، ولا يُبقي شيئًا منها. مستغرقًا في الله، يصبح واحدًا معه، مثل مركز الدائرة المتطابق مع مركز

---

(٦٥) Compare M. MAETERLINCK: L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Bruxelles, 1891, Introduction, p. xix.

(٦٦) «Tat Tvam Asi»، هي إحدى «المقولات الهندوسيَّة الأربع العظمى Mahâvâkyas»، والتي تؤكِّد على حقيقة وحدة الوجود الهندوسية التي تتمثَّل في وحدة أتمان وبراهمان، فكلُّ الأشياء لها جوهر إلهيٌّ واحد. وعند إدراك هذه الحقيقة، ينزع المرء ستار المايا ويصل إلى مرحلة الاستنارة الهندوسية Moksha والتحرُّر من عجلة الموت والميلاد. وتكرَّر هذه العبارة في أوبنشاد شاندوجيا Chandogya. (المترجمان)

(٦٧) Upanishads, M. M[LLER'S translation, ii. 17, 334.

[اقتباس من أوبنشاد كاثا KATHA. (المترجمان)].

(٦٨) ديوان صوفي للمتصوف الفارسي محمود الشبستري التبريزي (١٢٢٨ - ١٣٣٩)، وضعه للإجابة على سبعة عشر سؤالًا كان قد وجههم الأمير حسين الهروي الخراساني لمتصوفة تبريز. ويمكن أن نربط بين هذا النصِّ واقتباسات ويليام جيمس من الأوبنشاد من خلال البيت الشعري رقم ٢٧٧ والذي يقول: «عندما يُراد الإشارة إلى الوجود المطلق، يُعبر عنه بلفظ أنا». (المترجمان)

(٦٩) SCHMÖLDERS: Op. cit., p. 210.

دائرة أخرى»[٧٠]. ويقول زويزه: «هنا تموت الروح، ومع ذلك فهي تحيا في عجائب الألوهة... وتضيع في سكون الغموض الباهر المجيد والوحدة البسيطة المجرَّدة. وفي هذا اللا ـ شكل يمكن العثور على أعلى درجات النعيم»[٧١]. ومرةً أخرى ينشد أنجليوس سيلسيوس: «أنا كبير مثل الله، هو صغير مثلي؛ لا يمكن أن يكون هو فوقي، ولا يمكن أن أكون أنا تحته»[٧٢].

في الأدبيات الصوفية، نقابل ـ باستمرار ـ مثل هذه العبارات المتناقضة ذاتيًّا: «العتمة الباهرة»، و«الصمت الهامس»، و«الصحراء المزدحمة». إنها تبيِّن أن العنصر الذي تخاطبنا الحقيقة الصوفيَّة عبره بالشكل الأكمل، ليس هو الكلام المفاهيمي، بل الموسيقي. إن كثيرًا من النصوص الصوفيَّة ليست ـ في واقع الأمر ـ سوى مؤلفاتٍ موسيقيَّة.

«من أراد أن يسمع صوت نادا[٧٣] Nada، (الصوت عديم الصوت)، ويفهمه؛ عليه أن يتعلَّم طبيعة تركيز العقل Dhâranâ [أولى مراحل التأمُّل]... عندما يبدو لذاته أن شكله غير حقيقيٍّ، كما هو حال جميع الأشكال التي يراها في الأحلام بعد استيقاظه. عندما يتوقَّف عن سماع الكثرة، يمكنه حينها تمييز **الواحد** ـ الصوت الجُوَّاني الذي يمحي كل صوت برَّاني... عندها ستسمع النفس وستتذكَّر. وسيخاطب **صوت الصمت** الأذن الجُوَّانيَّة... وحينها ستفقد **نفسك في النفس، ذاتك في الذات**، وستندمج في تلك النفس التي أشرقت أنت منها أولًا... انظر! ها قد صرتَ أنت النور. وأصبحت أنت الصوت. أنت سيدك وإلهك. أنت الذات التي تبحث عنها: الصوت الإلٰهي الذي لا ينقطع، الذي يدوي من الأزل وإلى الأبد، المعفيّ

---

(٧٠) Enneads, BOUILLIER'S translation, Paris, 1861, iii. 561. Compare pp. 473 - 477, and vol. i. p. 27.

[VI, ix, 10 . (المترجمان)]

(٧١) Autobiography, pp. 309, 310.

(٧٢) Ich bin so gross als Gott, Er ist als ich so klein; Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

Op. cit., Strophe 10.

(٧٣) بما أن براهمان فراغ، أي المطلق بلا صفات؛ فإن نادا هي صوت هذا الفراغ، وأولى تعبيراته. إنها الإيقاع الذي يكون به العالم، ومن تناغمه ظهرت الحياة، فهي اللحن الأبدي للكون. (المترجمان)

من التغيُّر، والمعفيّ من الخطيئة، الأصوات السبع في صوت واحد، صوت الصمت. **الحقيقة المطلقة هي كل شيء** Om tat Sat»[٧٤].

إن لم تُثِر هذه الكلمات فيك الضحك عندما تسمعها، فمن المرجَّح أن تداعب الأوتار التي بداخلك، والتي يشترك كلٌّ من الموسيقى واللغة في لمسها. تعطينا الموسيقى رسائلَ أنطولوجيةً لا يمكن للنقد غير الموسيقي معارضتها، رغم أنه قد يسخر من حماقتنا في الانشغال بها. هناك حافَّة للعقل تسكنها هذه الأشياء؛ والهمسات الآتية من هناك تختلط مع عمليات فهمنا، بالطريقة نفسها التي ترسل بها مياه المحيط اللامتناهي أمواجها لتتكسر بين الحصى الكامن على شواطئنا.

«هنا يبدأ البحر الذي لا ينتهي حتى نهاية العالم. حيث نقف،

هل يمكننا معرفة مدى علو الفيضان التالي المتجاوز لهذه الموجات اللامعة؟

يجب أن نعرف ما لم يعرفه إنسان قَطُّ، وما لم تره الأعين...

آه، لكن هنا يقفز قلب المرء، ساعيًا نحو الظلمة ببهجة مجازفة،

من الشاطئ الذي ليس وراءه شاطئ، يسود البحر بلا نهاية»[٧٥].

هذا المعتقد، على سبيل المثال، أن الأبديَّة لا - زمنيَّة، وأن «خلودنا» - إذا عشنا في الأبديَّة - ليس مدَّة مستقبليَّة بقدر ما هو هنا والآن، وهو ما يُعَبَّر عنه اليوم كثيرًا في بعض الدوائر الفلسفيَّة، مستندًا على «سمعنا سمعنا!»[٧٦] أو على «آمين» [موافقة الأفراد على ما يُقال]، التي تنبع من ذلك المستوى الغامض الأعمق[٧٧]. إننا نتعرَّف إلى كلمات المرور إلى المنطقة الصوفيَّة عندما نسمعها، لكن ليس بمقدورنا استخدامها بأنفسنا؛ فهي وحدها التي

---

(٧٤) H. P. BLAVATSKY: The Voice of the Silence.

(٧٥) SWINBURNE: On the Verge, in "A Midsummer Vacation."

(٧٦) هي جملة كانت تُستعمل بداية من القرن السابع عشر في البرلمان البريطاني لبيان اتفاق المستمِع مع المتحدث؛ لأن التصفيق كان محظورًا عادةً في غرف مجلس العموم ومجلس اللوردات. (المترجمان)

(٧٧) قارن مع المقتطفات من الدكتور باك، المستشهد بها في ص٤٤٥

تحفظ «كلمة المرور الأولانيَّة[٧٨]»[٧٩].

لقد رسمت الآن باختصارٍ شديد، وبشكل غير كافٍ، لكن بقدر ما أستطيع فعله في الوقت المتاح لي، السماتِ العامَّةَ للنطاق الصوفيِّ للوعي. **وهو في المجمل يتَّسم بواحديَّة الوجود وبالتفاؤل، أو على الأقل بنقيض التشاؤم. إنه ضد الطبيعانيَّة، وهو يتناغم بشكل أفضل مع المولودين مرتين، وبالحالات العقليَّة المتعلِّقة بما يُسمَّى بالغربة الدنيويَّة والانتماء الأخروي.**

مهمتي التالية هي البحث في ما إذا كان بوسعنا التوسُّل بهذا الوعي الصوفي باعتباره مرجعيةً يُحتَجُّ بسلطتها أم لا؟ هل يقدِّم أي تسويغ لـ**حقائق** الولادة مرتين وما وراء الطبيعة ووحدة الوجود التي تستحسنها؟ يجب أن أقدِّم إجابتي على هذا السؤال بإيجازٍ قدر الإمكان.

وباختصار، جوابي هو التالي ـ وسأقسمه إلى ثلاثة أجزاء:

١ ـ الحالات الصوفيَّة، عندما تكون ناضجةً، عادةً ما تكون ـ ولها الحقُّ في أن تكون ـ ذات حجيَّة مطلقة على من تأتيه.

٢ ـ لا تنبع من الحالات الصوفيَّة أيُّ سلطة مرجعيَّة من شأنها أن تجعل من قبول كشوفاتها دون نقدٍ أمرًا واجبًا على من يقف خارجها.

٣ ـ تقوِّض سلطة الوعي العقلاني أو غير الصوفي، القائم على الفهم والحواس وحدهما. فالحالات الصوفيَّة تظهر الوعي العقلاني على أنه مجرَّد نوعٍ من أنواع الوعي. وتفتح إمكانية وجود مستوياتٍ أخرى من الحقيقة، والتي يحقُّ لنا الإيمان بها ـ بحريَّة ـ طالما أنه يوجد بداخلنا ما يستجيب لها بشكل حيويٍّ.

وسأتناول في ما يلي هذه النقاط واحدةً تلو الأخرى.

---

(٧٨) بيت من المقطع الرابع والعشرين من قصيدة والت ويتمان «أغنية نفسي Song of Myself»: «أهمس بكلمة المرور الأولانيَّة ـ وأرسم شارة الديمقراطية». (المترجمان)

(٧٩) ترد أكثر المحاولات التي أعرفها جديَّة للتوسُّط بين المنطقة الصوفية والحياة المنطقية في مقالة حول محرك أرسطو الذي لا يتحرك [الله، المحرِّك الأول]، انظر:

F. C. S. SCHILLER, in Mind, vol. ix., 1900.

١

باعتبارها حقيقةً سيكولوجيةً، عادة ما يكون النوع الواضح والشديد من الحالات الصوفية ذا سلطةٍ مرجعيَّة على أولئك الذين يختبرونه[٨٠]. لقد كانوا «هناك»، ومن ثمَّ يعرفون. ومن العبث أن تتذمَّر العقلانيَّة من ذلك. فإذا أثبتت الحقيقة الصوفية، التي تنكشف للمرء، أنها قوةٌ يمكنه العيش بها، فبأي حقٍّ يجوز لنا نحن باعتبارنا أغلبيةً أن نأمره بالعيش بطريقةٍ أخرى؟ يمكننا أن نلقي به في السجن أو في مصحَّة نفسيَّة، لكننا لن نستطيع تغيير رأيه؛ بل على العكس، سنزيده بذلك تمسكًا بمعتقداته، وبشكل أكثر عنادًا[٨١]. إن عقله يسخر من أقصى جهودنا؛ لأنه في واقع الأمر، ومن الناحية المنطقيَّة، فإن رأيه خارج نطاق سلطتنا تمامًا. ترتكز معتقداتنا الأكثر «عقلانية» على أدلَّة مشابهة تمامًا في طبيعتها لتلك التي يستشهد بها المتصوفة لصالح معتقداتهم. فحواسنا ـ تحديدًا ـ قد أكَّدت لنا على صحَّة حالاتٍ واقعيَّة بعينها؛ والتجارب الصوفية هي أيضًا إدراكاتٌ حسيَّة مباشرة للحقيقة بالنسبة إلى أصحابها، تمامًا مثل حال أي معطياتٍ حسيَّة على الإطلاق بالنسبة إلينا. وتظهر السجلات أنه على الرغم من تعطُّل الحواس الخمس في أثناء هذه التجارب، فإنها تكون حسيَّةً للغاية في طابعها الإبستيمولوجي، إذا جاز لي استخدام ذلك التعبير الفَظ؛ أي إنها عروضٌ مباشرة ـ وجهًا لوجه ـ لما يبدو على الفور أنه موجود.

باختصار، إن المتصوف **مُحَصَّنٌ تمامًا**، ويلزم تركه وشأنه، سواء أحببنا ذلك أم لا، مستمتعًا بعقيدته دون إزعاج. يقول تولستوي إن الإيمان هو ما يحيا البشر به. وحالات الإيمان والحالات الصوفية هما مصطلحان مترادفان من الناحية العمليَّة.

---

(٨٠) أتجاوز الحالات الضعيفة، وتلك الحالات التي تمتلئ بها الكتب، حيث يبقى المراقِب (ولكن في الغالب ليس صاحب التجربة) في حالة شكٍّ في ما إذا لم تكن التجربة شيطانيَّة المنبع [ليست من الله].

(٨١) مثال: يكتب السيد جون نيلسون عن سجنه بسبب دعوته إلى الميثودية: «كانت روحي كحديقة مرتوية، وكنت أستطيع التغنِّي بتمجيد الله طوال اليوم؛ لأنه حوَّل سجني إلى بهجة، وأراحني، حتى وأنا نائم على أرضية الزنزانة، فبدا لي وكأنها سريري المريح. الآن يمكن لي القول بأن «خدمة الله هي الحرية الكاملة»، وقد كنت أدعو كثيرًا في صلاتي أن يشرب أعدائي من نفس نهر السلام الذي سقاني منه إلٰهي بسخاء».

Journal, London, no date, p. 172.

٢

لكني أتابع الآن لأضيف أن المتصوفة ليس لديهم الحقُّ في الادعاء بأنه من المتعيَّن علينا قبول الأقوال الصادرة عن تجاربهم الخاصَّة، إذا كنَّا نقف خارجها ولا نشعر بأنها تنادينا. إن أقصى ما يمكن للمتصوفة طلبه منا، في هذه الحياة، هو الاعتراف بأنهم يقيمون افتراضًا. إنهم يشكلون إجماعًا ولديهم استنتاج قاطع لا لبس فيه؛ وقد يقولون إنه من الغريب حقًّا أن مثل هذا النوع من التجربة قد يكون خاطئًا بالكلية، رغم أنه مُجْمَعٌ عليه. ولكن هذه الحجَّة في جوهرها، ليست سوى مجرَّد توسُّل بأرقام الأكثريَّة، مثلما تتوسل بها العقلانيَّة أيضًا على الناحية الأخرى [لنفي التجارب الصوفيَّة الذاتيَّة]؛ والتوسل بالأرقام ليس له قوةٌ منطقيَّة[٨٢]. وإذا اعترفنا بهذه الحجَّة، فسيكون ذلك لأسبابٍ «إيحائيَّة»، وليس لأسبابٍ منطقيَّة: نحن نتبع الأغلبيَّة؛ لأن فعل ذلك يناسب حياتنا.

لكنَّ حتى هذا الافتراض الناتج من إجماع المتصوفة بعيدٌ عن أن يكون افتراضًا قويًّا. في توصيفي للحالات الصوفيَّة بوحدة الوجود والتفاؤل وإلخ، أخشى أن أكون قد بالغتُ في تبسيط الحقيقة. لقد فعلت ذلك بغرض الإيضاح، وللبقاء بقرب التراث الصوفي الكلاسيكي. إن التصوُّف الديني الكلاسيكي، يجب الاعتراف الآن، هو مجرَّد «حالة منتقاة». إنه **مستخلَصٌ** منتخب، اعتُمد بوصفه ممثلًا لنوعه عن طريق انتقاء العينات الأفضل وحفظها على شكل «مدارس» صوفيَّة. إنه منحوتٌ من كتلة أكبر بكثير من المعروض؛ وإذا أخذنا هذه الكتلة الأكبر بالجديَّة نفسها التي أخذ بها التصوُّف الديني نفسه تاريخيًّا، سنجد أن ذلك الإجماع المُفترض قد اختفى إلى حدٍّ كبير. فبداية، نجد أن التصوُّف الديني نفسه، ذلك النوع الذي يراكم التقاليد ويؤسِّس المدارس، أقلُّ إجماعًا بكثير مما قلتُ. فقد كان زهديًّا وعلى النقيض لا ـ ناموسيًّا متساهلًا داخل الكنيسة المسيحية[٨٣]. وقد كان أيضًا

---

(٨٢) التوسُّل بالأكثريَّة (Argumentum ad Populum) هو إحدى المغالطات المنطقيَّة. (المترجمان)

(٨٣) في عمل المتصوف المسيحي يوحنا الراسبوركي John of Ruusbroec (١٢٩٣ ـ ١٣٨١)، الذي ترجمه الشاعر البلجيكي موريس ماترلينك Maeterlinck، يوجد فصل ضد لا ـ ناموسية المتصوفة التابعين. وكتاب الطبيب النفسي الفرنسي هنري ديلاكروا Henri Delacroix (١٨٧٣ ـ ١٩٣٧) بعنوان =

مثنويًا في السامخيا Sankhya الهندوسية، وواحديًا في فلسفة الفيدانتا(٨٤). لقد وصفته بوحدة الوجود؛ لكنَّ المتصوفين الإسبان العظام لم يكونوا من القائلين بوحدة الوجود على الإطلاق. لقد كان معظمهم من العقول غير الميتافيزيقية، الذين يعتبرون انتماء الله إلى «الفئة الشخصانيَّة» أمرًا مطلقًا. فبالنسبة إليهم، يبدو «اتحاد» الإنسان مع الله أشبه بمعجزة عرضيَّة أكثر من كونه هويَّة أصليَّة(٨٥). ومرة أخرى، بصرف النظر عن السعادة المشتركة بين جميع الأنواع، كم يختلف تصوف والت ويتمان، والشاعر إدوارد كاربنتر، والكاتب الإنجليزي ريتشارد جيفريز Richard Jefferies (١٨٤٨ ـ ١٨٨٧)، وأتباع مذهب وحدة الوجود الطبيعاني الآخرين، عن النوع المسيحي الأكثر تميزًا(٨٦). فالحقيقة هي أن الشعور الصوفي بالبسط(٨٧) والاتحاد والانعتاق ليس له أيُّ محتوى فكريٍّ معيَّن خاص به. إنه قادر على تشكيل تحالفاتٍ تزاوجيَّة مع المحتوى الذي تقدِّمه أكثر الفلسفات واللاهوتيات تنوُّعًا، بشرط أن يجد في إطارها مكانًا لمزاجه العاطفيِّ الخاص. وبالتالي، ليس من حقنا الاحتجاج بمكانته بشكلٍ مميز لصالح أيِّ معتقدٍ خاص، مثل الاعتقاد في المثاليَّة المطلقة، أو في الهويَّة الواحديَّة المطلقة، أو في خيريَّة العالم المطلقة. إنه في صالح جميع هذه الأشياء فقط نسبيًا؛ فهو يخرج من الوعي البشري العادي نحو الاتجاه الذي تكْمُن فيه هذه الأشياء.

= «مقالة في التصوُّف بألمانيا في القرن الرابع عشر» (Essai our le mysticisme spéculatif en Allemagne an XIVme Siècle, Paris, 1900) يزخر بالمحتوى اللا ـ ناموسي. قارن مع:

A. JUNDT: Les Amis de Dieu an XIVme, Siècle, Thèse de Strasbourg, 1879.

(٨٤) اختلفت مدارس الهندوسية في تصوُّر براهمان، بين كونه الحقيقة الواحدة، وهو قول مدرسة فيدانتا، وبين كونه نصف الحقيقة فقط، حيث يمثل الوعي فقط، بوروشا Purusha، أما نصف الحقيقة الآخر فيتجسد في الطبيعة المادية، براكريتي PrakÒti، وهو قول مدرسة سامخيا المثنوية. (المترجمان)

(٨٥) Compare PAUL ROUSSELOT: Les Mystiques Espagnols, Paris, 1869, ch. Xii.

(٨٦) انظر قصيدة كاربنتر «نحو الديمقراطية Towards Democracy»، وبخاصَّة الأجزاء الأخيرة، وكتاب جيفريز الصوفي الجذل والرائع والبديع «قصة قلبي The Story of my Heart». [ينتمي كتاب جيفريز إلى نفس نوعية الأدب الإيمرسوني الترنسندنتالي، وهو يشبه كثيرًا «والدن» لهنري ديفد ثورو، فهو سيرة ذاتيَّة روحيَّة تُمَجِّد طبيعة الريف الإنجليزي فيها، وصولًا إلى بيان وحدة الذات معها. (المترجمان)].

(٨٧) يقول ابن عربي: إن «البسط عندنا حالٌ حكم صاحبه أن يسع الأشياء ولا يسعه شيء». انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٩، ج٤، ص٢٠٩. (المترجمان)

كفانا حديثًا عن التصوُّف الديني الرسمي. لكن ما زال هناك الكثير مما ينبغي قوله؛ لأن التصوُّف الديني هو نصفُ التصوُّف فحسب. أما النصف الآخر فلا يوجد له تراث متراكم إلا ذلك الذي تقدِّمه المراجع عن موضوع الجنون. افتحوا أيَّ واحدٍ منها، وستجدوا وفرةً من الحالات، حيث يُستشهد «بالأفكار الصوفيَّة» باعتبارها أعراضًا مميزةً للحالات العقليَّة الواهنة أو الواهمة. في جنون الهذاء، البارانويا paranoia، كما يطلق عليه أحيانًا[٨٨]، قد يكون لدينا تصوُّف **شيطانيٌّ**، نوع من التصوُّف الديني المقلوب رأسًا على عقب: الشعور نفسه بالأهمية التي تفوق الوصف فيما يتعلَّق بأصغر الأحداث وأتفهها، فتأتي النصوص والكلمات نفسها وقد اتخذت معانيَ جديدةً، والأصوات والرؤى والتوجيهات والمهام نفسها، والشعور نفسه بسيطرة القوى الخارجية على المرء؛ فقط هذه المرة تكون العاطفة متشائمةً: فبدلًا من العزاء، لدينا البؤس؛ والمعاني مرعبة، والقوى الخارجيَّة أعداء للحياة. إذ نظرنا إليهما من ناحية آليتهما السيكولوجيَّة، يتَّضح لنا أن التصوُّف الكلاسيكي المتفائل وهذا التصوُّف الأدنى المتشائم ينبعان من المستوى العقلي نفسه، من منطقة اللا ـ شعور أو منطقة ما وراء هامش الوعي، والتي بدأ العلم يُقرُّ بوجودها؛ لكن التي لا يُعرَف عنها حقًّا إلا القليل. تحتوي تلك المنطقة على كل أنواع الأفكار: فهناك تقيم «الملائكة والشياطين» جنبًا إلى جنب. إن ما يأتي من ذلك المكان لا يُعتمَد بشكلٍ معصوم. بل يجب أن يُغربَل ويُختبر، وأن يخوض غمار مواجهة هجوم السِّياق الكامل للتجربة عليه، كما هو الحال مع ما يأتي من العالم الحسِّي الخارجي. يجب التأكُّد من قيمته بواسطة المنهج التجريبي، طالما أننا لسنا متصوفةً.

إذن، مرةً أخرى أكرِّر أن غير المتصوفة ليسوا ملزمين بالاعتراف بأن للحالات الصوفية سلطة حجيَّة عليا تمنحها لها طبيعتها الجوهريَّة[٨٩].

---

(٨٨) البارانويا، هي نوع رئيس من أنواع الضلالات (delusions) التي توجد في حالات الذهان (psychosis)، والذي هو انفصال تامٌّ عن الواقع (الذهان = ضلالات + هلوسات)، وهو عرض أساسيٌّ للفصام. وضلالات البارانويا عبارة عن اعتقاد الشخص الذهاني ـ باطلًا ـ بأن ثمة من يتآمر ضده ويكيد له المكائد، من يريد أن يلحق به الأذى، أو أن ثمة من يسيطر عليه ويتحكَّم فيه بالكليَّة (كأن يعتقد مثلًا بأن الفضائيين قد زرعوا شريحةً في دماغه، أو أنه ملبوسٌ بجنٍّ ما، أو بالإله نفسه). (المراجع)

(٨٩) في الفصلِ الأول من القسم الثاني من كتابه «التلف Degeneration»، يسعى ماكس نوردو لتقويض التصوُّف ككلٍّ من خلال إظهار الضعف الموجود في أنواعه الأدنى. فالتصوُّف بالنسبة إليه يعني =

٣

ومع ذلك، أكرِّر مرةً أخرى أن وجود الحالات الصوفيَّة يطيح تمامًا بادعاء الحالات غير الصوفيَّة بأنها من تملك الحقَّ الوحيد والمطلق في أن تملي علينا ما قد نصدِّقه. كقاعدة، إن ما تفعله الحالات الصوفيَّة هو مجرَّد إضافة معنى متجاوز للحسِّ إلى معطيات الوعي الخارجيَّة العادية. إنها استثاراتٌ مثل عاطفة الحب أو الطموح، وهدايا لروحنا بواسطتها تصبح الوقائع الموضوعية الماثلة أمامنا حاملةً لدلالاتٍ تعبيريَّة جديدة وذات صلةٍ جديدة بحياتنا. ومن ثمَّ، فهي لا تتناقض مع هذه الوقائع نفسها، ولا تنكر أي شيء تدركه حواسُّنا بشكل مباشر[٩٠]. إنه الناقد العقلاني - بالأحرى - الذي يقوم بدور المنكر في هذا النزاع، وليس لنكرانه قوة؛ لأنه لا يمكن أبدًا أن تكون هناك حالةٌ من الوقائع لا يمكن إضافة معنًى جديدٍ لها بشكلٍ صادق، شريطة صعود العقل إلى منظورٍ أكثر إحاطةً وشمولًا. إن السؤال الذي يجب أن يبقى مفتوحًا هو ما إذا كان من الممكن أن تكون الحالات الصوفيَّة رؤًى من منظورٍ أسمى، نوافذ يمكن للعقل من خلالها مشاهدة عالمٍ أكثر رحابةً وشمولًا. ينبغي ألَّا يمنعنا اختلاف المَشاهد التي نراها من النوافذ الصوفيَّة المختلفة من التفكير في هذا الافتراض. وفي هذه الحالة، قد يتبيَّن أن هذا العالَم الأوسع ذو تكوينٍ مختلطٍ تمامًا مثله كمثلِ عالمنا هذا، وهذا كل ما في الأمر. فسيكون لديه مناطقه السماويَّة ومناطقه الجهنميَّة، ولحظاته الإغوائيَّة ولحظاته الحافظة، وتجاربه الصحيحة وتجاربه

= أي إدراك مفاجئ لدلالة خفيَّة في الأشياء. وهو يفسر هذا الإدراك بكثرة الارتباطات غير المكتملة التي قد تثيرها التجارب في الدماغ التالف. فتعطي لصاحب التجربة معنى غامضًا وواسعًا بإرشادها إلى ما هو أبعد، إلا أنها لا توقظ أي نتيجة محدَّدة أو مفيدة في تفكيره. إن هذا التفسير مقبولٌ لأنواع معيَّنة من الشعور بوجود دلالاتٍ في الأشياء؛ وقد فسَّر أطباء نفسيون آخرون (على سبيل المثال، الألمَّاني كارل فيرنيك Wernicke (١٨٤٨ - ١٩٠٥) في كتابه «Grundriss der Psychiatric, Theil ii.,Leipzig, 1896») حالة «البارانويا» باعتبارها خللًا يصيب مناطق الارتباط في القشرة المخيَّة الحسيَّة. لكن التحليقات الصوفيَّة الأعلى، بإيجابيتها وفجائيتها، هي بالتأكيد ليست نتاجًا لحالةٍ سلبيَّة فحسب. وإنما يبدو من الأكثر معقوليةً أن ننسبها إلى الغارات الآتية من الحياة اللا - واعية، للنشاط الدماغي الذي لا نعرف عنه شيئًا حتى الآن.

(٩٠) تضيف الحالات الصوفية - في بعض الأحيان - أشياء مرئيَّة ومسموعة ذاتيًّا إلى الوقائع، ولكن بما أن هذه الأشياء تُفَسَّر عادةً على أنها متجاوزةٌ للعالم الحسِّي، فهي لا تستلزم أي تغيير في الوقائع الحسيَّة.

المزيفة، تمامًا كما نجد في عالَمنا هذا؛ لكنه سيظل عالَمًا أوسعَ فحسب. وينبغي علينا استخدام تجاربه عن طريق الانتقاء، وتقليل الشأن، والاستبدال كما هي عادتنا في هذا العالم الطبيعاني العادي؛ وسنكون معرضين للخطأ تمامًا كحالنا الآن؛ لكن أخذ عالم المعاني الأوسع هذا في الحسبان، والتعامل الجدي معه، قد يكون ـ رغم كل هذه الحيرة ـ بمثابة مراحل لا غنى عنها في مسعانا إلى الكمال النهائي للحقيقة.

أعتقد أنه يجب علينا ترك الموضوع بهذا الشكل. فالحالات الصوفيَّة فعليًّا لا تمارس أيَّ سلطةٍ نتيجة لكونها مجرَّد حالاتٍ صوفيَّة. لكن الحالات الأعلى من بينها تشير إلى الاتجاهات التي تميل نحوها المشاعر الدينيَّة حتى لدى غير المتصوفة. إنها تخبر عن تفوُّق المثالي، والبسط، والاتحاد، والأمان، والراحة. إنها تقدِّم لنا **فرضيات**، فرضيات قد نتجاهلها بإرادتنا؛ لكن ـ وباعتبارنا من المفكرين ـ لا نستطيع إسقاطها. إن سمات خرق الطبيعة والتفاؤل اللذين يمكن للحالات الصوفية إقناعنا بهما ـ أيًّا كان تأويلهما ـ قد يكونان ـ في نهاية المطاف ـ من أصدق التبصُّرات في معنى هذه الحياة.

«آه، أكثر قليلًا، وكم ستكون مفرطة؛ أقل قليلًا، وكم ستبتعد عنَّا!»(٩١). قد يكون هذا النوع من الاحتمالية والسماحية هو كل ما يتطلَّبه الوعي الديني ليعيش. في محاضرتي الأخيرة، يلزم أن أحاول إقناعكم بأن هذه هي حقيقة الأمر. لكن حتى ذلك الحين، أنا متأكِّد من أن هذه الوجبة كانت ـ بالنسبة إلى العديد من القرَّاء ـ هزيلةً للغاية. قد تظنون أنه إذا كان خرق الطبيعة والاتحاد الجُوَّاني مع الإلٰهي حقيقةً، فيجب ألَّا نجد أمامنا مجرَّد سماحية بالإيمان فحسب، وإنما وجوبه. لقد زعمت الفلسفة ـ دومًا ـ أنها تبرهن على الحقيقة الدينيَّة بالحجج القاهرة؛ ودائمًا ما كان بناء فلسفاتٍ من هذا النوع إحدى الوظائف المفضَّلة للحياة الدينيَّة، إذا استخدمنا هذا المصطلح بالمعنى التاريخيِّ الواسع. لكنَّ الفلسفة الدينيَّة موضوعٌ هائل، وفي محاضرتي القادمة لا أملك سوى تقديم لمحةٍ سريعة عنها، وذلك بقدر ما تسمح به حدود وقتنا.

---

(٩١) من قصيدة «بجانب المدفأة By the Fire-side» للشاعر الإنجليزي روبرت براونينغ Robert Browning (١٨١٢ ـ ١٨٨٩). (المترجمان)

المحاضرة الثامنة عشرة

الفلسفة

لقد تركنا موضوع القداسة في مواجهة السؤال التالي: هل الإحساس بالحضور الإلٰهي هو إحساسٌ بشيء صحيح موضوعيًّا؟ نظرنا أولًا إلى التصوُّف للحصول على الإجابة، ولكننا وجدنا أنه على الرغم من أن التصوُّف على استعدادٍ تامٍّ لتأييد الدين، فإن مقولاته شديدةُ الخصوصيَّة (والتنوُّع كذلك) لدرجةٍ تمنعه من الادعاء بأنه يمتلك حجيَّة عالميَّة. لكن الفلسفة تنشر استنتاجات تدَّعي أنها إذا ما كانت صالحةً، فإنها تكون صالحةً عالميًّا؛ ولهذا سنتوجَّه بسؤالنا الآن إلى الفلسفة. هل يمكن للفلسفة أن تُصدِّق على صحَّة حسِّ الإنسان المتدين بالإلٰه؟

أظنُّ أن العديد منكم قد شرع ـ عند هذه النقطة ـ في القفز المتساهل إلى تخميناتٍ حول الهدف الذي أسعى إليه هنا. فقد تقولون إنني قد قوَّضت سلطةَ التصوُّف، وسأتبع ذلك على الأرجح بالسعي نحو الطعن في سلطة الفلسفة. وقد تتوقعون أنكم ستسمعونني مختتِمًا حديثي بقولي إن الدين ليس إلا مسألة إيمان، فهو يتأسَّس إمَّا على عاطفة مبهمة، وإمَّا على ذلك الإحساس الواضح بواقعيَّة الأشياء غير المرئيَّة، والذي قدَّمت له في محاضرتي الثانية وفي محاضرتي عن التصوُّف العديد من الأمثلة. إنه ـ جوهريًّا ـ شأن خاصٌّ وفرديٌّ، يتجاوز دائمًا قدرتنا على التعبير؛ وعلى الرغم من أن محاولات صَبِّ محتوياته في قالب فلسفيٍّ من المرجَّح لها أن تظلَّ مستمرةً دومًا، بما أن هذه هي طبيعة الإنسان، فإن هذه المحاولات ستظل دائمًا عمليات ثانوية، لا تضيف شيئا إلى حُجيَّة العواطف، ولا تسوغ صحتها، تلك العواطف التي تستمدُّ منها هذه المحاولات بواعثها الخاصَّة وتستعير منها أي وهج إقناعيٍّ قد تتمتَّع به. باختصار، تشكون في تخطيطي للدفاع عن الشعور على حساب العقل، لردِّ الاعتبارِ للبدائي وغير المُفَكَّر،

ولأثنيكم عن الأمل في إيجاد أي لاهوتٍ يكون جديرًا بهذا الاسم.

ويجب أن أعترف بأن تخمينكم صحيحٌ إلى حدٍّ ما. فبالفعل، أعتقد أن الشعور هو المصدر الأعمقُ للدين، وأن الصياغات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة ليست إلا منتجات ثانويَّة، مثل ترجمة نَصٍّ من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى. لكن كل هذه التصريحات مضلِّلَة بسبب اقتضابها، وسيستغرق الأمر مني هذه المحاضرة بأكملها لكي أشرح لكم ما أقصده منها بالضبط.

عندما أسمِّي الصياغات اللاهوتيَّة منتجات ثانويَّة، أعني أنه في عالمٍ لم يوجد فيه أي شعور دينيٍّ قطُّ، أشكُّ في إمكانية تأطير أي لاهوت فلسفيٍّ فيه. أشكُّ في أن مجرَّد التأمل الفكري البارد في الكون، بمعزلٍ عن التعاسة الجوَّانيَّة والحاجة إلى الخلاص من ناحية، والعاطفة الصوفية من الناحية الأخرى؛ قادرٌ على إنتاج فلسفاتٍ دينيَّة مثل الموجودة لدينا اليوم. إذ كان من الممكن للبشرية حينها أن تبدأ بتفسيرات أرْواحِيَّة animistic للوقائع الطبيعيَّة، ثم تنتقدها وتنتقل لتفسيراتٍ علميَّة، كما فعلت بالفعل. وفي العلم، كانت البشريَّة ستتغاضى عن مقدارٍ معيَّن من «البحث السيكولوجي»، حتى لو كانت الآن مضطرةً - على الأرجح - إلى إعادة قبول قدرٍ معيَّن منه. لكنها في ذلك الوضع لن تمتلك أيَّ دافعٍ للإقدام على البحث في التأملات المحلِّقة للاهوت العقائدي أو المثالي، ولن تشعر بالحاجة إلى التعامل مع مثل هذه الآلهة. فيبدو لي أنه يلزم تصنيف هذه التأمُّلات على أنها اعتقاداتٌ مفرطة[1] over-beliefs، وامتدادات بنائيَّة يمارسها الفكر في اتجاهاتٍ أشار إليها الشعور في الأصل.

لكن حتى إذا كان على الفلسفة الدينيَّة أن تحصل على إشارتها الأولى من الشعور، أفلم تتعامل على نحوٍ أفضل مع ما طرحه الشعور وأشار إليه؟

---

(١) مصطلح فلسفي رئيس في فلسفة ويليام جيمس، يشير إلى نوعية من الاعتقادات التأسيسية التي تحكم الاعتقادات الأخرى التي يؤمن بها المرء، وهي دومًا ما تكون نتيجة إرادة الاعتقاد؛ فالمرء يؤمن بها رغم افتقارها إلى الأدلَّة الموضوعية الكافية التي قد تبرِّرها، ويستخدمها جيمس أحيانًا للإشارة إلى النظام المفاهيمي لدى المرء الذي يرى العالَم عبره، والذي لا يوجد دليل موضوعيٌّ كافٍ عليه. وعلى العكس، توجد أيضًا اعتقادات مقِلَّة under-belief، وهي الموقف المعرفي الحاصل عندما يكون هناك منظومة واسعة من الاعتقادات التي يبدو أنها مدعومةٌ بأدلَّة موضوعية كافية، لكن المرء يختار الاعتقاد بجزءٍ من هذه المنظومة فقط. (المترجمان)

إن الشعور أمر خاصٌّ، وأعْجَمُ، وغير قادرٍ على إعطاء تقريرٍ عن نفسه. إنه يسمح بأن تكون استنتاجاته ألغازًا وطلاسِمَ، ويرفض تبريرها بعقلانيَّة؛ بل وفي بعض الأحيان يكون راغبًا في أن يُنظر إليها باعتبارها متناقضةً وعبثيَّة. أما الفلسفة فتأخذ الموقف المعاكس تمامًا. فهي تطمح لأن تستردَّ من الغموض والمفارقة أيَّ نطاقٍ تلامسه. إن أثمن المُثل العليا للعقل هي إيجاد مخرج من الاقتناع الشخصي الغامض والمتقلِّب وصولًا إلى الحقيقة الصالحة موضوعيًّا لكل العقلاء. ولقد كانت مهمَّة العقل هي تخليص الدين من الخصوصيَّة الضارة، وإعطاء مقولاته مكانةً عموميَّة، ومنحها حقَّ المرور والانتشار العالمي.

وأعتقد أنه سيكون لدى الفلسفة دومًا فرصة الاشتغال على هذه المهمَّة[٢]. نحن كائنات مُفَكِّرة، ولا يمكننا استبعاد العقل من المشاركة في أيٍّ من مهامنا وأفعالنا. فحتى في أثناء مناجاة النفس، نبرِّر مشاعرنا عقليًّا. وكلٌّ من مُثُلنا الشخصيَّة وتجاربنا الدينيَّة والصوفيَّة لا بدَّ من تفسيرها على نحوٍ متناغمٍ مع نوع المحيط الذي يسكنه عقلنا المفكِّر. إن المناخ الفلسفي لعصرنا يفرضُ علينا - لا محالة - زيَّه الخاصَّ. وعلاوة على ذلك، يجب علينا تبادل مشاعرنا مع بعضنا البعض، وللقيام بذلك يجب علينا التحدُّث، واستخدام تعبيراتٍ لفظيَّة عامَّة ومجرَّدة. وبالتالي، فإن التصورات والتركيبات المفاهيميَّة جزء ضروريٌّ من أدياننا؛ وسيكون لدى الفلسفة - بوصفها وسيطًا بين الفرضيات المتصادمة، وسفيرًا بين الانتقادات التي تتبادلها تركيباتنا المفاهيمية - الكثير مما يمكنها فعله دومًا. وسيكون من الغريب أن أجادل في ذلك، عندما تكون هذه المحاضرات نفسها (وكما سترون بشكل أوضح من الآن فصاعدًا) هي محاولة شاقَّة لأن أستخلص من خصوصيات التجربة الدينيَّة بعض الحقائق العامَّة، التي يمكن تحديدها في صياغاتٍ قد يتفق عليها الجميع.

---

(٢) قارن مع محاضرات غيفورد للبروفيسور ويليام والاس W. WALLACE (١٨٤٤ - ١٨٩٧) في:

(Lectures and Essays, Oxford, 1898, pp. 17 ff).

[هي محاضرات ألقيت عام ١٨٩٢ بعنوان «الدين الطبيعي وعلاقة الدين بالأخلاق Natural Religion and the Relation of Religion to Morality»، وفيها تحدَّث الفيلسوف الهيجلي ويليام والاس عن اللاهوت الطبيعي ودور الفلسفة في الفكر الديني، وأكَّد على «ضرورة تعميق الدين وتحسينه من خلال نظرة الفلسفة له». (المترجمان)]

بعبارة أخرى، تولِّد التجربة الدينيَّة بشكل حتميٍّ وعفويٍّ الأساطيرَ، والخرافات، والعقائد، والمذاهب، واللاهوت الميتافيزيقي، والانتقادات الموجَّهة لأيِّ مجموعةٍ من هذه الأشياء على يد أتباع مجموعةٍ أخرى. لكن في الآونة الأخيرة، أصبحت التصنيفات والمقارنات المحايدة ممكنةً، إلى جانب عمليات التنديد والتحريم التي اعتادت الطوائف الدينية على التعامل بها حصرًا مع بعضها البعض. نحن الآن بصدد بدايات ما يُسمَّى بـ«علم الأديان»؛ وإذا استطاعت هذه المحاضرات أن تساهم ـ ولو بشقِّ تمرة ـ في هذا العلم، سأكون سعيدًا للغاية.

لكن كل هذه العمليات الفكرية ـ سواء أكانت بنائيَّة أم مقارنة أم نقديَّة ـ تفترض مسبقًا وجود تجارب دينيَّة مباشرة باعتبار هذه الأخيرة موضوعًا لها. إنها عملياتٌ تفسيريَّة واستقرائيَّة، عملياتٌ لاحقة على الواقعة، تابعة للشعور الديني، وليست مصاحبةً له، ولا مستقلَّة عمَّا يتبيَّنه ويدركه.

إن الاتجاه الفكري intellectualism في الدين، والذي أرغب في نقضه، يتظاهر بأنه شيءٌ مختلف تمامًا عن ذلك. فهو يزعم أنه يبني المسائل الدينيَّة من موارد العقل المنطقي وحده، أو من العقل المنطقي الذي يستخلص استدلالات دقيقة من وقائع غير ذاتيَّة. إنها تسمِّي استنتاجاتها لاهوتًا عقائديًّا، أو فلسفة المطلق، حسب الأحوال؛ إن الفلسفة لا تسمِّي استنتاجاتها علم الأديان؛ فهي تصل إليها بطريقة قَبْليَّة، وتسوغ صحتها.

كانت هذه الأنظمة المسوغة دائمًا بمثابة أصنام للأرواح التوَّاقة؛ فهي شاملة لكل شيء، ولكن رغم ذلك بسيطة، ونبيلة، ونظيفة، ومنيرة، ومستقرة، وصارمة، وحقيقيَّة. وهل يوجد ملاذ أكثر مثاليَّة مما يمكن لنسقٍ مثل هذا أن يقدِّمه للأرواح الممتعِضة من عَكَرِ وعَرَضِيَّة عالم الأشياء المحسوسة؟ وبالتالي، نجد ازدراء الحقائق الممكنة أو المرجَّحة، والنتائج التي يمكن فقط أن يستوعبها التيقُّن الشخصي؛ مترسخًا في المدارس اللاهوتيَّة المعاصرة، تقريبًا بنفس قدر ترسُّخه في مدارس الأيام الخالية. والسكولائيون والمثاليون كلاهما يُعبِّر عن هذا الازدراء. فعلى سبيل المثال، يقول الرئيس جون كيرد[٣] John Caird (١٨٢٠ ـ ١٨٩٨) في مقدمة كتابه

(٣) كان اللاهوتي الإسكتلندي جون كيرد رئيسًا لجامعة جلاسجو بين عامي ١٨٧٣ ـ ١٨٩٨. (المترجمان)

«مقدمة في فلسفة الدين An Introduction to the Philosophy of Religion»:

«يجب أن يكون الدين شأنًا قلبيًا. لكن من أجل رفعه من منطقة الأهواء والتقلُّبات الشخصيَّة، ومن أجل التمييز بين ما هو صادق وكاذب في الدين؛ يتعيَّن علينا أن نلتمس معيارًا موضوعيًّا يمكن لنا الاحتكام إليه. فكلٌّ ما يدخل القلب يجب أن يُعرض أولًا على العقل ليقرِّر هل هو **حقٌّ** أم لا. يجب أن يُنظر إلى العقل على أن طبيعته تعطيه **الحقَّ** في السيطرة على الشعور، على أنه يشكِّل المبدأ الذي يجب أن يُحكم بواسطته على الشعور[٤]. عند تقييم الطابع الديني للأفراد، أو الأمم، أو الأعراق، لا يكون السؤال الأول عن شعورهم؛ وإنما عمَّا يفكِّرون فيه ويؤمنون به؟ ليس عمَّا إذا كان دينهم هو أحد الأديان التي تتجلَّى فيها العواطف على نحوٍ متَّقدٍ ومتحمِّس؟ ولكن عن **تصوُّراتهم** للإله والأمور الإلٰهيَّة التي تنبثق منها هذه العواطف؟ إن الشعور ضروريٌّ في الدين، لكن طابع الدين وقيمته لا تُحددان بواسطة الشعور؛ وإنما بواسطة **محتوى** الدين أو أساسه العقلي»[٥].

ويعبِّر الكاردينال جون هنري نيومان في كتابه «فكرة الجامعة The Idea of a University»، بشكل أكثر حِدَّة عن ازدراء العاطفة[٦]. فيقول إن اللاهوت عِلْمٌ بأدق معنى لهذه الكلمة، وإنه سيخبرنا بما لا يكونه اللاهوت: إنه ليس «أدلَّة ماديَّة» على وجود الله، وليس «دينًا طبيعيًّا»؛ لأن هذه تفسيرات ذاتيَّة ضبابيَّة:

«إذا كان الكائن الأسمى قويًّا كتلسكوب أو ماهرًا كميكرسكوب، إذا كان يمكن التأكُّد من قانونه الأخلاقي ببساطة بواسطة عمليات الجسد الحيواني، أو جمع غايات إرادته من القضايا المباشرة للشؤون البشريَّة، إذا كان جوهره عاليًا وعميقًا وواسعًا بقدر هذا الكون وليس أكثر؛ إذا كانت هذه هي الحقيقة، فسأعترف ـ إذن ـ بأنه لا يوجد أيُّ علم محدَّد عن الله، وأن اللاهوت مجرَّد اسم، وأن أيَّ دفاعٍ عنه هو مجرَّد نفاق. ثم مهما كان التفكير في الله عملًا تقيًّا، في أثناء مرور موكب التجربة أو التفكير التجريدي

---

(٤) Op. cit., p. 174, abridged.

(٥) Ibid., p. 186, abridged and italicized

(٦) Discourse II. = 7.

بعيدًا عنه، فإن هذه التَّقْوَى ليست سوى شِعر فكريٍّ، أو زخرفة لغويَّة، إنها نظرةٌ بعينها للطبيعة، يمتلكها شخص دون آخر، نظرة تنبذها العقول الموهوبة، بينما يراها آخرون عبقرية ومثيرة للإعجاب، وأنه سيكون من الأفضل للجميع تبنِّيها. إنها ليست سوى لاهوت الطبيعة، تمامًا كما نتحدَّث عن **فلسفة التاريخ** أو **رومانسيته** أو **شِعرية** الطفولة، أو عن الجاذبية أو العاطفية أو الفكاهية، أو أي نوعٍ آخر من الخواص المجرَّدة التي قد تتبنَّنها عبقرية الفرد أو هواه أو تقرها موضة اليوم، أو يقبلها العالم، في أي مجموعة يتأملها من الأشياء. لا أرى فارقًا كبيرًا بين القول جهرًا بعدم وجود إله، وبين الإشارة ضمنًا إلى عدم وجود أي شيء محدَّد يمكننا معرفته عنه بشكل يقينيٍّ».

ثم يتابع قائلًا بأن ما يعنيه باللاهوت ليس شيئًا من هذه الأشياء، وإنما: «أعني به ببساطة **علم دراسة الإله**، أو الحقائق التي نعرفها عن الله، مُصاغة في نسق، تمامًا كما لدينا علم للنجوم ونسميه علم الفلك أو علم لقشرة الأرض ونسميه الجيولوجيا».

في كِلَا الاقتباسين تظهر القضية بوضوحٍ أمامنا: يوضع الشعور المقبول عند الفرد فحسب في مواجهة العقل المقبول كونيًّا. وهذا الاختبار في الحقيقة بسيط للغاية. ففي واقع الأمر، يجب على اللاهوت المبنيّ على العقل الخالص إقناع الناس بشكل كونيٍّ. وإذا لم يفعل ذلك، فأين سيكْمُن تفوُّقه؟ لأنه إذا اكتفى فقط بتشكيل طوائف ومدارس مختلفة، كما يفعل التصوُّف والعاطفة، فكيف سيُنَفِّذ برنامجه لتحريرنا من الأهواء والتقلُّبات الشخصيَّة. إن هذا الامتحان العملي المحدد تمامًا لادعاء الفلسفة بأنها تبني الدين على أُسسٍ العقلانيَّة الكونيَّة، ييسِّر عملي في هذه المحاضرة. فلن أحتاج إلى الطعن في الفلسفة عن طريق النقد الشاقِّ لحججها. وإنما سيكفيني أن أبيِّن أنها - تاريخيًّا - قد فشلت في إثبات أن دعواها هذه مقنعة «موضوعيًّا». وفي الحقيقة، تفشل الفلسفة في ذلك بالفعل؛ فهي لا تقضي على الخلافات؛ وإنما تؤسِّس المدارس والطوائف مثلما يفعل الشعور. وأعتقد، في الحقيقة، أن العقل المنطقي للإنسان يعمل في مجال الألوهيَّة تمامًا كما كان يعمل دائمًا في مجالات الحب، أو الوطنيَّة، أو السياسة، أو في أي مجالٍ آخر من الشؤون الأوسع للحياة، التي تحدِّد فيها عواطفنا أو

حدوسنا الصوفيَّة معتقداتنا مسبقًا. فهو يجد الحجج لإقناعنا؛ لأنه في الحقيقة **مضطرٌّ**؛ لأن يجدها. إنه يضخِّم ويحدِّد إيماننا، ويهبه الجلال والكلمات والمعقوليَّة. لكنه بالكاد ينتجه؛ ولا يمكنه الآن تأمينه(٧).

أعيروني انتباهكم بينما أستعرض بعض النقاط في اللاهوت النسقي القديم، والتي تجدونها في كلٍّ من الكتيِّبات البروتستانتية والكاثوليكية، وفي المراجع التي لا تُعَدُّ ولا تُحصى المنشورة منذ مرسوم البابا ليو الثالث عشر (١٨١٠ ـ ١٩٠٣) الذي يوصي بدراسة القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)(٨). سأنظر أولًا في الحجج التي يبرهن بها علم اللاهوت العقائدي على وجود الله، ثم سأنظر بعد ذلك في تلك الحجج التي يبرهن بها على طبيعته(٩).

لقد ظلَّت الحجج المبرهِنة على وجود الله صامدةً لمئات السنين، أمام موجات النقد التي انهالت عليها، من دون أن تنجح ـ بشكل كامل ـ في زعزعة اعتقاد المؤمنين بصحتها؛ ولكنها نجحت ـ في المجمل ـ في خلخلتها ببطء وثبات، كما لو كانت قد أزالت الملاط من بين مفاصلها. فإذا كان

---

(٧) فيما يتعلَّق بثانوية البنى الفكرية، وأولوية الشعور والحدس في تأسيس المعتقدات الدينية، انظر الكتاب المدهش لهارولد فيلدنج H. FIELDING (١٨٥٩ ـ ١٩١٧)، بعنوان «قلوب البشر The Hearts of Men»، لندن، ١٩٠٢، والذي وقع بين يدَي بعد كتابة نصِّ كتابي هذا. يقول المؤلف: «إن العقائد هي القواعد النحويَّة للدين، فهي للدين مثل النحو للكلام. تعبِّر الكلمات عن رغباتنا؛ أما القواعد النحويَّة فهي النظرية التي تكوَّنت بعد ذلك. فالكلام لم ينبع من القواعد النحويَّة، بل العكس. ومع تطوُّر الكلام وتغييره جراء أسباب غير معروفة، فإن القواعد النحويَّة يلزم أن تتبعه في ذلك، ومن ثَمَّ تتطوَّر أيضًا». (ص٣١٣). إن هذا الكتاب بأكمله، والذي يلتزم بالوقائع الملموسة على نحوٍ غير معتاد، ليس سوى توسيع لهذا النص.

(٨) هو مرسوم بابَاوي صدر في أغسطس عام ١٨٧٩ بعنوان «عن الأب الأزلي Aeterni Patris». كان عنوانه الفرعي «حول استعادة الفلسفة المسيحية في المدارس الكاثوليكية وفقًا لعقل القديس توما الأكويني». وكان الهدف منه هو إعادة إحياء الفلسفة المسيحية السكولائية. (المترجمان)

(٩) في سبيل التبسيط، سأتبع الترتيب الموجود في كتاب الفيسلوف السكولائي ألبرت ستوكل Albert Stöckl (١٨٢٣ ـ ١٨٩٥): Lehrbuch der Philosophie, 5te Auflage, Mainz, 1881, Band ii. أما كتاب بيرنارد بويدر Bernard Boedder: «اللاهوت الطبيعي Natural Theology»، لندن، ١٨٩١، فهو مرجع كاثوليكي مفيد باللغة الإنجليزية؛ وهناك مذهب مطابق له تقريبًا، يطرحه علماء اللاهوت البروتستانت مثل تشارلز هودج Charles Hodge (١٧٩٧ ـ ١٨٧٨) في كتابه: «اللاهوت النسقي Systematic Theology»، نيويورك، ١٨٧٣، أو أوغسطس هوبكينز سترونج Augustus Hopkins Strong (١٨٣٦ ـ ١٩٢١) في كتابه: «اللاهوت النسقي Systematic Theology»، الطبعة الخامسة، نيويورك، ١٨٩٦.

لديك إلٰه تؤمن به بالفعل، ستعززك هذه الحجج. إذا كنت ملحدًا، ستفشل هذه الحجج في تصحيح موقفك. وتتنوَّع هذه الحجج. فالحجَّة «الكوزمولوجية cosmological» ـ كما يُطلق عليها ـ تستدلُّ من إمكانية حدوث العالم على وجود السبب الأول الذي يجب أن يكون متصفًا بأي كمالاتٍ موجودة في هذا العالَم. أما «الحجَّة من التصميم argument from design» فتستدل من حقيقة أن قوانين الطبيعة رياضيَّة، وأن أجزاءها تتلاءم مع بعضها البعض بعناية على أن هذا السبب الأول حكيم وخَيِّر. أما «الحجَّة الأخلاقيَّة moral argument» فهي تستدلُّ من القانون الأخلاقي على وجود مشرِّع هو الذي وضع هذا القانون. أما «**الحجَّة من إجماع الأمم** argument ex consensu gentium» فتستدل من أن الإيمان بالله منتشر على نطاقٍ واسع، مما يعني: أنه متأصِّل في الطبيعة العقلانيَّة للإنسان، ومن ثمَّ فهو حجَّة في ذاته.

كما قلت للتو، لن أناقش هذه الحجج من الناحية التقنية. فحقيقة أن جميع المثاليين منذ كانط قد أحسوا بأن لهم الحقَّ في بحث هذه الحجج أو إهمالهما، تظهر أنها ليست صلبةً بما يكفي لتكون أساسًا كافيًا بشكل تامٍّ للدين. لأنه يلزم على الأسباب الموضوعيَّة بشكل مطلق أن تكون مقنعةً على نحوٍ أكثر عمومية. وفي الحقيقة، فإن مبدأ السببيَّة Causation شديدُ الغموض لدرجةٍ تجعله غير قادرٍ على حمل ثقل بنْيَة اللاهوت بأكملها. وبالنسبة إلى «الحجَّة من التصميم»، فلاحظوا كيف أحدثت الأفكار الداروينيَّة ثورةً فيها. ونظرًا للطريقة التي نتصوَّر أشكال التكيُّف بها الآن، مثل العديد من عمليات الهروب المحظوظة من عمليات التدمير التي لا حدَّ لها تقريبًا، فإن التكييفات الخيِّرة التي نجدها في الطبيعة تشير إلى وجود إلٰهٍ مختلفٍ تمامًا عن ذلك الذي صوَّرته النسخ السابقة من حجَّة التصميم[١٠]. فحقيقة الأمر، أن هذه

---

(١٠) يجب ألا ننسى أن أيَّ شكلٍ من أشكال الفوضى في العالم قد يشير ـ وبموجب «حجَّة التصميم» ـ إلى وجود إلٰهٍ لهذا النوع من الفوضى فحسب. والحقيقة أن أي حالة أو وضعيَّة واقعيَّة يمكن تخيُّلها قابلة منطقيًّا للتفسيرات الغائيَّة. ولنأخذ حطام زلزال لشبونة كمثال: لقد كان على التاريخ السابق على الزلزال أن يكون مخططًا له تمامًا كما جرى لكي يخلف في نهاية المطاف هذا الوضع المخصوص من حُطام الأبنية الحجريَّة، والأثاث، والأجساد التي كانت حيَّة يومًا ما. وأي تسلسل سببيٍّ آخر لم يكن كافيًا لإحداث ذلك. وينطبق الأمر نفسه على أي وضعٍ آخر، سيئًا كان أم جيدًا، والذي قد يكون ـ في حقيقة الأمر ـ ناتجًا في أي مكانٍ عن الأوضاع السابقة. ولتجنُّب مثل هذه الاستنتاجات المتشائمة ولإنقاذ مصممها الخيِّر، فإن حجَّة التصميم تتوسل ـ بالتالي ـ بمبدأين آخرين مقيدين في عملهما. الأول =

الحجج لا تفعل شيئًا سوى تتبُّع الافتراضات المركَّبة من الوقائع التي أمامنا ومن شعورنا الشخصي؛ فهي لا تبرهن على أي شيء بشكل صارم؛ بل تعزز تحيُّزاتنا المسبقة فقط.

إذا كانت الفلسفة تفشل إذن في البرهنة على وجود الله، فما هو مصير مساعيها لتحديد صفاته؟ يجدر بنا أن ننظر إلى محاولات اللاهوت النسقيِّ في هذا الاتجاه(١١).

بما أن الله هو العلَّة الأولى، كما يقول علم العلوم [الفلسفة]، فإنه

= فيزيائي، وهو: تميل قوى الطبيعة من تلقاء نفسها إلى الفوضى والدمار فحسب، إلى أكوام من الحطام، وليس إلى العمارة والبناء. على الرغم من أن هذا المبدأ يبدو مقبولًا للوهلة الأولى، فإنه يبدو - في ضوء البيولوجيا الحديثة - مستبعدًا أكثر فأكثر. أما المبدأ الثاني فهو أحد التأويلات التجسيميَّة للإله [باعتباره مصمِّمًا]. ويقضي بأنه لا يمكن لأي وضع قد نعتبره **نحن** وضعًا «فوضويًّا» أن يكون موضوعًا للتصميم الإلٰهي على الإطلاق. وهذا المبدأ هوَ بالطبع مجرَّد افتراض يصبُّ في مصلحة التأليه التجسيمي.

عندما ينظر المرء إلى العالم دون أي تحيُّز لاهوتي محدَّد بطريقةٍ أو بأخرى، يرى أن النظام والفوضى، كما نتبينهما الآن، هما اختراع بشريٌّ محض. نهتمُّ بأنواعٍ معيَّنة من الأوضاع، النافعة، أو الجمالية، أو الأخلاقية - نهتم بها لدرجة أنه في أي وقتٍ نجدها متحقِّقة، فإنها تجذب انتباهنا بشدَّة. ونتيجة ذلك هي أننا نتعامل مع محتويات العالم بشكل انتقائيٍّ. إنه يزخر بالأوضاع العشوائية من وجهة نظرنا، لكن النظام هو الشيء الوحيد الذي نهتمُّ به وننظر إليه، وبالاختيار يمكن للمرء أن يجد دومًا نوعًا من النظام في خضمِّ أي فوضى. إذا ما كان لي أن أرمي ألف حبَّة بشكل عشوائيٍّ على الطاولة، فلا شكَّ في أنني - بإزالة عدد كافٍ منها - سأترك الباقي في صورة أي نمط هندسيٍّ تقريبًا قد تقترحه عليَّ، وقد تقول حينها إن هذا النمط متصوَّر مسبقًا، وإن الحبوب الأخرى ليست سوى حشو زائد غير ذي صلة. إن تعاملنا مع الطبيعة مماثلٌ تمامًا لذلك. فهي عبارة عن **فضاء** شاسع يرسم فيه انتباهنا خطوطًا متغيِّرة في اتجاهاتٍ لا حصر لها. ونحن نحصي ونسمي كل ما يقع على هذه الخطوط، في حين أننا لا نحصي ولا نسمي الأشياء الأخرى ولا الخطوط غير المرسومة. في الواقع، إن عدد الأشياء التي «لا تتكيَّف» مع بعضها البعض في هذا العالم أكثر بشكل لا - نهائي من عدد الأشياء «المتكيفة؛ عدد الأشياء التي تربطها علاقات غير منتظمة أكثر بكثير من تلك التي تربطها علاقات منتظمة. لكننا نفتش عن النوع المنتظم من الأشياء حصرًا، وبعبقرية، نكتشفها ونحفظها في ذاكرتنا؛ فتتراكم إلى جانب الأنواع المنتظمة الأخرى التي اكتشفناها سابقًا، حتى تملأ موسوعاتنا. ولكن طوال كل ذلك الوقت، كان يوجد بينها وحولها فوضى مجهولة لا نهاية لها من الأشياء التي لم يفكِّر بها أحدٌ من قبل قطُّ، من العلاقات التي لم تجذب اهتمامنا قطُّ.

وبالتالي، فإن وقائع النظام التي تنطلق منها الحجَّة الفيزيائية - اللاهوتية قابلة لأن تُفسر على أنها منتجات بشريَّة اعتباطيَّة. وطالما أن هذا هو الحال، وبالرغم من أنه لا يمثِّل بالطبع حجَّة ضد وجود الله، فسيكون الفشل مآل حجَّة التصميم في تقديم برهانٍ قاطعٍ على وجود الله. وستكون مقنعةً فقط لأولئك الذين يؤمنون به على أُسسٍ أخرى بالفعل.

(١١) ما سيلي هو استعراض للفلسفة السكولائية المسيحية، ويمكن ملاحظة وجود العديد من التقاطعات بينها وبين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. (المترجمان)

يختلف عن كلٍّ مخلوقاته في أن وجوده بذاته. ومن هذا الوجود بالذات aseity، يستنبط اللاهوت ـ بواسطة المنطق المجرَّد ـ معظم كمالاته الأخرى. على سبيل المثال، يجب أن يكون الله **ضروريًّا ومطلقًا**، ولا يمكن أن يفنى، ولا يمكن بأي طريقة حَدُّه بأي شيء آخر. مما يجعله غير محدودٍ مطلقًا سواء من الخارج أو من الداخل؛ لأن الحَدَّ؛ يعني: إمكانية عدم الوجود؛ والله هو الوجود ذاته. وهذه اللا محدوديَّة تجعل الله كاملًا بشكل مطلق. وعلاوة على ذلك، فإن الله **واحِدٌ أَحَد**؛ لأن الكمال المطلق يستلزم ألا يكون كمثله شيء. وهو **روح**؛ لأنه إذا كان يتألَّف من أجزاء ماديَّة، فسيلزم وجود قوةٍ أخرى تجمعها معًا، وبالتالي سيكون وجوده بالذات متناقضًا. ولذلك، فإن طبيعته بسيطة وغير ماديَّة. وهو بسيط **ميتافيزيقيًّا** أيضًا؛ أي: إن طبيعته ووجوده لا يمكن أن يتمايزا، كما هو الحال في الجواهر المتناهية التي تشترك في طبيعتها الصوريَّة مع بعضها البعض، والتي تكون فرديَّة في جانبها المادي فحسب. لكن بما أن الله **واحِدٌ أَحَد**، فيجب أن يكون **وجوده esse** هو **عين ماهيته essentia**. وهو ما ينفي عن وجوده كل هذه التمايزات المألوفة للغاية في عالم الأشياء المتناهية، بين الإمكانيَّة [الوجود بالقوة] potentiality والتحقُّق الواقعي [الوجود بالفعل] actuality، وبين الجوهر والأعراض، وبين الكينونة والفاعليَّة، وبين الإنِّيَّة(١٢) والصفات [الماهية]. وصحيح أنه يمكننا التحدُّث عن قدرات الله، وأفعاله، وصفاته؛ لكن هذه التمايزات هي «تخيليَّة»، يصنعها المنظور الإنساني فحسب. لكن في الله، تنحلُّ كلُّ وجهات النظر المتمايزة هذه في الوحدة المطلقة للكينونة الإلٰهيَّة.

إن غياب جميع الإمكانات في حالة الوجود الإلٰهي تجعل الإلٰه **ثابتًا غير قابلٍ للتغيُّر**. فهو تحقُّق واقعيٌّ تامٌّ. ولو كان هناك أيُّ شيء ممكن الحدوث فيما يتعلَّق به، فإن الإلٰه إمَّا أن يزيد وإمَّا أن ينقص عند تحقُّق هذا الشيء

---

(١٢) يقول الجرجاني إن الإنِّيَّة هي «تحقُّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية». انظر: الجرجاني، «التعريفات»، ضبط نصوصها وعلَّق عليها: محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ٢٠١٣، ص٤٥. وبالنسبة إلى الله، واجب الوجود، فإن «إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالإنسان مثلًا؛ فإن له ماهيةً هو الحيوان الناطق، ووجودًا وهو كونه في الأعيان وفيه وجوه». انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء ١، ص٩٦. (المترجمان)

الممكن، وكلا الزيادة والنقصان يتعارضان مع كماله المطلق. وبالتالي، فإن الله لا يمكنه أن يتغيَّر. علاوة على ذلك، فهو **هائل**، **ولا - متناهٍ**؛ لأنه إذا أمكن تحديده في الفضاء، فإنه سيكون مركَّبًا، وهو ما يتناقض مع وحدته التي لا تنقسم. ولذلك فهو **كُلِّيُّ الوُجُود**؛ من دون انقسام، وموجود في كل مكان. وهو موجود أيضًا بشكل مماثلٍ في كل لحظة زمنيَّة. وبعبارة أخرى، إنه **أبديٌّ أزليٌّ**؛ لأنه إذا كان لوجوده نقطة بداية زمنيَّة، فإنه سيحتاج إلى سببٍ سابقٍ على وجوده، وهذا يتناقض مع وجوده بالذات. وإذا كان لوجوده نقطةُ نهايةٍ زمنيَّة، فسيتعارض ذلك مع كونه ضرورةً. وإذا مَرَّ بأيِّ تعاقبٍ زمنيٍّ، فسيتعارض ذلك مع كونه ثابتًا وغير قابلٍ للتغيُّر.

ولديه **العقل**، **والإرادة**، وكل كمالٍ آخر يتَّصف به أي مخلوق، وذلك بما أننا نتمتَّع بهذه الكمالات بالفعل، **ولا يمكن للآثار [المخلوقات] أن تكون أعظمَ من السبب [الخالق]** **effectus nequit superare causam**. لكنها في حالة الله، تعمل بشكل مطلق وأبديٍّ، **وموضوعها** لا يمكن أن يكون سوى الله نفسه، بما أن الله لا يمكن أن يحدَّه أيُّ شيء خارج عنه. إذن، فهو يعرف نفسه في فعل واحد أزليٍّ لا ينقسم، ويريد ذاته ويستحسنها بشكلٍ لا نهائي[١٣]. وبما أنه لا بدَّ - وبحكم الضرورة المنطقيَّة - أن يحبَّ ذاته وأن يريدها، فإنه لا يمكن أن يوصف بأنه «حرٌّ» فيما يتعلَّق **بأفعاله الداخليَّة** ad intra؛ أي: حرية القيام بالأفعال المتعارضة التي تتصف بها المخلوقات المتناهية. أما فيما يتعلَّق **بأفعاله الخارجيَّة** Ad extra، أو فيما يتعلَّق بخلقه، فإنه حرٌّ. إذ **لا** يمكن له أن يكون **محتاجًا** لأن يخلق، بما أن وجوده وسعادته تامَّان بالفعل، وبالتالي هو **يريد** أن يخلق بموجب حريته المطلقة وحسب.

وبكونه جوهرًا عاقلًا، ومريدًا، وحرًّا؛ يكون الله **شخصًا**؛ وشخصًا **حيًّا** أيضًا؛ لأنه هو فاعل أفعاله ومفعولها، وبذلك يتميَّز الحيُّ من الميت. وبالتالي، فهو **مكتفٍ ذاتيًّا** بشكل مطلق؛ إن **علمه بذاته وحبَّه لذاته** لا - نهائيان، وكافيان، وليسا بحاجةٍ إلى أي أوضاعٍ خارجيَّة لكي يكتملا.

وهو **كليُّ العلم**؛ لأن بمعرفته أنه سببُ كل شيء فهو يعرف - ضمنًا -

---

(١٣) بالنسبة إلى السكولائيين، فإن **ملكة الرغبة** facultas appetendi تتضمَّن الشعور والرغبة والإرادة.

كل المخلوقات، والأشياء، والأحداث. فعلمه **يرى كل شيء** قبل وقوعه؛ لأنه حاضر في كل الزمان. حتى أعمالنا الحرَّة يعرفها مسبقًا، وإلا فإن حكمته وعلمه سيزيدان مع الوقت، وهو ما يتناقض مع كونه ثابتًا وغير قابلٍ للتغيُّر. إنه **قادر** على كل شيء لا ينطوي على تناقض منطقيٍّ. فيمكنه أن يصنع **الوجود** ـ أو بعبارة أخرى، إن قدرته تشمل فعل **الخلق**. وإذا كان ما يخلقه مصنوعًا من جوهره الخاص، فسيلزم أن تكون ماهيَّة مخلوقاته لا ـ نهائيَّة؛ لأن جوهره كذلك؛ لكن مخلوقاته متناهية لذلك يجب أن يكون جوهرها غير إلٰهيٍّ. وإذا كانت مصنوعةً من مادة، مادة أزليَّة الوجود ـ على سبيل المثال ـ كان الله قد وجدها أمامه فأعطاها الصورة فقط، فإن هذا من شأنه أن يناقض تعريف الله باعتباره السببَ الأول، وأن يجعله مجرَّد المحرِّك لشيءٍ قد حدث بالفعل، ولم يكن هو سبب حدوثه. إذن، فإن الأشياء التي يخلقها، يخلقها **من العدم**، ويعطيها الوجود المطلق بحيث يكون هناك العديد من الجواهر المتناهية بالإضافة إلى جوهره الإلٰهي اللا ـ نهائي. إن الصور التي يطبعها على الأشياء توجد نماذجها في أفكاره. ولكن بما أنه لا توجد أية كَثْرَة متمايزة في الإلٰه، وبما أن هذه الأفكار تبدو لنا متعدِّدة؛ فيجب أن نميز بين وضع هذه الأفكار كما هي في الله وبين وضعها عندما تمثلها عقولنا خارجيًا. يجب أن ننسب هذه الأفكار إليه وَفْقَ معنًى **غائيٍّ** (terminative) فقط، حيث تظهر للمنظور الإنساني المتناهي بوصفها جوانبَ مختلفةً من جوهره الفريد.

إن الله بالطبع مقدَّس، وخيِّر، وعادل. لا يمكن أن يفعل أيَّ شرٍّ؛ لأنه هو كمال الوجود الإيجابي، والشرُّ هو انتقاص نافٍ. صحيح أنه قد خلق الشر الطبيعيَّ في بعض الأماكن، ولكن فقط باعتباره وسيلةً لخيرٍ أكبر؛ وذلك لأن **خير المجموع أفضلُ من خير الأجزاء** **bonum totius præeminet bonum partis**. أما الشر الأخلاقيُّ فلا يمكن لله أن يريده، سواء كغاية أو كوسيلة؛ لأن هذا سيتناقض مع قدسيته. لكنه **يسمح** بوجود الشر الأخلاقيِّ فقط من خلال خلق كائناتٍ حرَّة، ولا يلزمه كونه عادلًا أو خيرًا على منع المتلقين لِهبة الحرية من إساءة استخدامها.

أما بخصوص غاية الله من الخلق، فيمكن أن تكون هي ـ أولًا ـ ممارسة حريته المطلقة عن طريق إظهار مجده للآخرين. ويترتب على ذلك

أن الآخرين لا بدَّ أن يكونوا كائناتٍ عاقلةً، قادرةً ـ في المقام الأول ـ على المعرفة، والحب، والإجْلال؛ وفي المقام الثاني، على السعادة؛ لأن معرفة الله ومحبَّته هما الدعامة الرئيسة للسعادة. وإلى حدٍّ كبير، يمكن للمرء أن يقول بأن الغاية الثانية لله من الخلق هي **الحبُّ**.

لن أرهقكم بمواصلة ذكر هذه التقريرات الميتافيزيقيَّة أكثر من هذا، بأن أخوض في أسرار عقيدة الثالوث، على سبيل المثال. فما قدَّمته حتى الآن يكفي بوصفه عينةً من اللاهوت الفلسفي التقليدي للكاثوليك والبروتستانت. يواصل نيومان، وهو يفيض بالحماس أمام قائمة الكمالات الإلٰهيَّة، استكمال المقطع الذي شرعتُ في اقتباسه لكم، بعدَّة صفحاتٍ من البلاغة الرائعة لدرجة أنني لا أستطيع منع نفسي من إضافتهما، على الرغم من أن ذلك من شأنه انتهاك الوقت المسموح لنا به(١٤). فهو أولًا يعدِّد صفات الله بشكل رنَّان، ثم يحتفي ـ بعد ذلك ـ بملكيته لكل شيء في الأرض والسماء، وباعتماد كل ما يحدث على سماحية مشيئته. إنه يعطينا فلسفة سكولائية «مَسَّتها العاطفة»، ويلزم لكل فلسفة أن تمسَّها العاطفة لكي تُفهَم بشكلٍ صحيح. إذن، يملك اللاهوت العقائديُّ قيمةً شعوريَّة ما بالنسبة إلى العقول من نوعية عقل نيومان. وعند هذه النقطة سأضيف استطرادًا قصيرًا من شأنه مساعدتنا على تقدير قيمة اللاهوت العقائدي فكريًا.

إن ما جَمَعَهُ اللهُ لَا يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ(١٥). لكن غالبًا ما تجاهلت مدارس الفلسفة القارية حقيقة أن تفكير الإنسان مرتبطٌ عضويًا بسلوكه. ويبدو لي أن المجد الرئيس للمفكِّرين الإنجليز والإسكتلنديين يتمثَّل في أخذهم لهذا الارتباط العضوي بعين الاعتبار دائمًا. في الحقيقة، لقد كان المبدأ الموجِّه للفلسفة البريطانية هو أن كلَّ اختلافٍ يجب أن **يُحْدِثَ** فارقًا، كل اختلاف نظريٍّ لا بدَّ وأن يُحدث ـ في مكانٍ ما ـ اختلافًا عمليًا، وأن أفضل طريقة لمناقشة النقاط النظرية هي البدء بتبيُّن الاختلاف العملي الذي قد يترتَّب على القول بصحَّة هذه الفكرة أو تلك. بما **تُعْرَف** الحقيقة العمليَّة محل النقاش؟ ما هي الوقائع التي تنتج عنها؟ ما هي قيمتها الملموسة فيما يتعلَّق بتجربة

---

(١٤) Op. cit., Discourse III. = 7.

(١٥) قارن بمرقس ١٠ : ٩. (المترجمان)

معيَّنة؟ هذه هي الطريقة الإنجليزية المميزة في تناول أيِّ مسألة. وبهذه الطريقة، لعلكم تذكرون، يتناول جون لوك[١٦] مسألة الهويَّة الشخصيَّة. إذ يقول إن ما يقصده المرء بالهويَّة الشخصيَّة هو مجرَّد سلسلةٍ من الذكريات الخاصَّة. وهذا هو الجزء الوحيد في دلالاتها الذي يمكن التحقُّق منه بشكل ملموس. وبالتالي، فإن جميع الأفكار الأخرى حول الهويَّة الشخصيَّة، مثل وحدانيَّة أو تعدُّديَّة الجوهر الروحي الذي تتأسَّس عليه، تخلو من أيِّ معنى واضح؛ ولا يترتَّب على قبول أو إنكار القضايا التي تمسُّ مثل هذه الأفكار أيُّ فرقٍ. وبالطريقة نفسها، تعامل جورج بيركلي George Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) مع مسألة «المادة». فالقيمة الملموسة للمادة هي أحاسيسنا الماديَّة. فهذا ما تُعرف به، هذا هو كل ما يمكن التحقُّق منه بشكلٍ ملموسٍ من فكرتها. وبالتالي، هذا هو المعنى الكامل لمصطلح «المادة» ـ وأي معنى آخر مزعوم هو مجرَّد كلمات تذروها الرياح. وبالطريقة نفسها، تعامل ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦) مع السببيَّة. إنها تُعْرَف باعتبارها سوابقَ معتادةً، وباعتبارها ميلًا من جانبنا لانتظار حدوث شيءٍ معيَّن. وبمعزلٍ عن هذا المعنى العملي، لن يكون للسببيَّة أية دلالة، ويمكن إلقاء أي كتبٍ عنها ـ بعد ذلك ـ في النيران، على حدِّ قول هيوم[١٧]. ولقد اتبع كلٌّ من الفلاسفة

---

(١٦) جون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤): هو فيلسوف إنجليزي شهير، يعتبر أبا الليبرالية وله إسهام تأسيسيٌّ في نظرية العقد الاجتماعي، كما يعتبر أحد أول رواد الفلسفة التجريبية المعرفية، حيث عارض الفكرة الديكارتية القائلة بوجود أفكار فطرية، لصالح فكرته القائلة بأن العقل في بدايته يكون صفحةً بيضاءَ فارغةً (tabula rasa)، ويبدأ في اكتساب المعرفة عبر الحسِّ التجريبي، فالتجربة هي التي تخطُّ جميع معارف العقل. (المترجمان)

(١٧) إشارة إلى خاتمة كتاب هيوم الشهير «مبحث في الفاهمة البشرية An Enquiry Concerning Human Understanding»، التي تقول «حين نطوف في المكتبات مزوَّدين بهذه المبادئ، ماذا علينا أن نتلف؟ إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت أو في الميتافيزيقا السكولائية مثلًا، وتساءلنا: هل يتضمَّن أي استدلالاتٍ تجريديَّة حول الكم والعدد؟ ـ. هل يتضمَّن استدلالات تجريبية حول وقائع ووجود؟ ـ. إذن ارمه في النار؛ لأنه لا يمكن أن يتضمَّن سوى سفسطاتٍ وأوهام». [انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، ٢٠٠٨، ص٢٢١]. ولكن الحقيقة أن هيوم لم يكن براجماتيًّا في تناوله للسببيَّة في إطار مشكلة الاستقراء؛ بل إن سبب شكِّه الشهير هو فشله في تبرير حقيقتها نتيجة فشله في تبرير جذورها، مما يجعل كل النتائج المتوقعة لأي سببٍ ممكنةً عقليًّا، فيقول في خاتمة كتابه الأول «رسالة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature» إنه عقلانيًّا «يلزم رفض كل الاعتقادات، فلا يمكن اعتبار أي رأي أكثر احتمالية من الآخر»، هذا على الرغم من إقراره بثمارها، ومن ثَمَّ فهو يخالف الموقف البراجماتي. ويظهر هذا جليًّا أيضًا في موقفه من التعود البشري، أو ميل الطبيعة البشرية للتعود، باعتباره المبرِّر الوحيد للسببيَّة أمام الإنسان، فرغم إقراره بثمار مبدأ =

دوجالد ستيوارت، وتوماس براون، وجيمس ميل James Mill (١٧٧٣ - ١٨٣٦)، وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) والبروفيسور ألكسندر باين؛ الطريقةَ نفسها بشكل ثابت تقريبًا، واستخدم الفيلسوف شادورث هودجسون Shadworth Hodgson (١٨٣٢ - ١٩١٢) هذا المبدأ بوضوحٍ تامٍّ. إذن، عندما ننظر في الأمر برمته، ندرك أن الكتَّاب الإنجليز والإسكتلنديين - وليس كانط - هم من أدخلوا «المنهج النقدي critical method» إلى الفلسفة، المنهج الوحيد المؤهَل لجعل الفلسفة دراسةً جديرةً بالأشخاص الجادين. فأي جديَّة قد تتبقى عند مناقشة القضايا الفلسفيَّة التي لن تُحدث فارقًا ملحوظًا في أفعالنا قطُّ؟ وأي أهميَّة قد تتبقى إذا ما كانت القضايا التي ينبغي أن نتفق على صحتها أو خطئها ليس من شأنها أن تحدث فارقًا عمليًّا؟

ولقد قدَّم فيلسوف أمريكيٌّ عظيم الأصالة، السيد تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩ - ١٩١٤)، خدمةً جليلةً للفكر عندما جَرَّدَ المبدأ الذي كان يقود هؤلاء الفلاسفة حدسيًّا من تطبيقاته المخصوصة، وأشار إلى كونه مبدأ أساسيًّا وسماه باسم يونانيٍّ. فأطلق عليه [بيرس] اسم مبدأ **البراجماتيَّة Pragmatism**، ودافع عنه - بدرجةٍ أو بأخرى - على النحو التالي[(١٨)]:

= التعود، حيث إنه «المرشد الأكبر للحياة البشرية. والمبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا» [مبحث في الفاهمة البشرية، ص٧٣]، فإنه ليس مبررًا عقلانيًّا كافيًا، وبالتالي فلا يصلح لإثبات حقيقة السببيَّة، ومن ثَمَّ يظل باب الشكِّ مفتوحًا. وقد أتى الحل البراجماتي لمشكلة الاستقراء لاحقًا على يد الفيلسوف هانز رايشنباخ Reichenbach (١٨٩١ - ١٩٥٣) في عمله «نظرية الاحتمالات The Theory of Probability» الصادر بالألمانية عام ١٩٣٥، حيث اعتبر أن القضايا الاستقرائيَّة هي قضايا «نتعامل معها على أنها حقيقةٌ، رغم أننا لا نعرف إن كان ذلك الأمر حقيقةً أم لا». فحالنا مثل حال «رجل أعمى فقَدَ طريقه في الجبال يحس بوجود طريقٍ أمامه باستعمال عصاه. لكنه لا يعرف أين سيقوده، فقد يأخذه لحافة الهاوية فيسقط عنها. لكنه يتبع المسار ويتلمَّس طريقه خطوة بخطوة؛ لأنه إذا كان هناك أي إمكانية للخروج من هذا التِّيه، فستكون بتتبُّع هذا الطريق. والإنسان كالرجل الأعمى في مواجهة المستقبل، ولكننا نشعر بوجود طريق، ونشعر أنه إذا أردنا المرور خلال المستقبل، فيجب أن نتبع هذا الطريق» [ص٤٨٢ من النسخة الإنجليزية الصادرة عام ١٩٤٩ عن University of California Press]. والجدير بالذكر أن هذا المثال مشابه بشدَّة للمثال الذي استخدمه ويليام جيمس في تبرير أطروحة إرادة الاعتقاد في مقاله الشهير. فبراجماتيًّا، نحن لا نملك هنا إلا اتِّباع أفضل الاختيارات من حيث الثمار المتوقعة، رغم أنه قد يكون اختيارًا خاطئًا. (المترجمان)

(١٨) في مقالة بعنوان «كيفية جعل أفكارنا واضحة How to make our Ideas Clear» المنشورة في:
Popular Science Monthly for January, 1878, vol. xii. p286.

إن الدافع الوحيد والممكن تصوُّره لحركة الفكر هو الوصول للاعتقادات، وإلا سيكون الفكر متوقفًا. فقط عندما يتوقف تفكيرنا حول موضوعٍ ما بعد الوصول إلى الاعتقاد المناسب، يمكن لأفعالنا فيما يتعلَّق به أن تبدأ بثباتٍ وأمانٍ. إن الاعتقادات هي ـ باختصار ـ قواعدُ للفعل؛ ووظيفة الفكر بأكملها ليست سوى خطوةٍ واحدة في إنتاج العادات النشطة. فإذا كان هناك أيُّ جزء من فكرةٍ ما لا يُحدِث فارقًا في العواقب العمليَّة لهذا لفكرة، فإن هذا الجزء لن يكون عنصرًا أساسيًّا في دلالتها. إذن، فمن أجل الوصول إلى معنى فكرةٍ ما، نحتاج فقط إلى تحديد السلوك الذي بمقدور هذه الفكرة إنتاجه؛ فهذا السلوك ـ بالنسبة إلينا ـ هو دلالتها الوحيدة؛ والحقيقة الملموسة في جذر كل تمييزاتنا بين أفكارنا هي أنه لا يوجد من بينها تمييز أدقُّ من ذلك الذي لا يتألَّف سوى من الاختلاف الممكن في الممارسة الناتجة عن هذه الأفكار. وللوصول إلى الوضوح التامِّ في أفكارنا عن شيء ما، يلزم علينا فقط أن نأخذ في الاعتبار الإحساسات، الفورية أو البعيدة، التي نتصوَّر أنها متوقَّعة من هذا الشيء، والسلوك الذي يجب اتخاذه في حالة كون هذا الشيء صحيحًا. إن تصورنا لهذه العواقب العملية للشيء، هي كامل تصورنا لهذا الشيء، وذلك بقدر ما يمكن أن يكون لهذا التصور من دلالة إيجابيَّة على الإطلاق.

هذا هو مبدأ بيرس، مبدأ البراجماتية. وسيساعدنا هذا المبدأ في محاضرتنا هذه على أن نقرِّر ما إذا كانت بعض الصفات الإلٰهيَّة المتنوِّعة، المنصوص عليها في قائمة كمالات الله السكولائية، أقلَّ أهميةً بكثيرٍ من غيرها أم لا.

وإذا طبَّقنا ـ على وجه التحديد ـ مبدأ البراجماتيَّة على صفات الله الميتافيزيقيَّة، باعتبارها مُمَيَّزةً عن صفاته الأخلاقيَّة، فأعتقد أنه حتى لو أجبرنا منطقٌ قاهر على الاعتقاد فيها، فلا يزال يتعيَّن علينا الاعتراف بافتقارها إلى أي دلالةٍ ملموسةٍ [عمليَّة]. خُذِ الصفات التالية على سبيل المثال: وجوده بالذات، أو ضرورته، أو لا ـ ماديته، أو «بساطته»، أو تنزُّهه عن نمط التنوُّع والتسلسل الداخلي الذي نجده في الكائنات المتناهية، وعدم قابليته للانقسام، وعدم وجود تمايز داخليٍّ فيه بين الكينونة والفاعلِيَّة، وبين الجوهر والأعراض، وبين الإمكانية والتحقُّق الواقعي، وغيرها؛ ترفض

تصنيفه تحت أي جنس؛ لا ـ نهائيته المتحقِّقة واقعيًا، و«شخصيَّته»، بصرف النظر عن الصفات الأخلاقيَّة التي قد تتوافق معها؛ وعلاقاته بالشر، وكونه مسموحًا به وغير إيجابي؛ واكتفاؤه بذاته، وحبه لذاته، والسعادة المطلقة بها ـ بصراحة، كيف يمكن لصفاتٍ كهذه أن تكون ذات صلة ـ بأي شكلٍ محدَّد ـ بحياتنا؟ وإذا لم يستدع كلٌّ منها أية تعديلاتٍ مميزة في سلوكنا، فما هو الفرق الحيوي الذي يمكن أن تُحدثه في دين الإنسان سواء أكانت صحيحةً أم خاطئة؟

بالنسبة إليَّ، وبالرغم من أنني لا أحبُّ قول أي شيء من شأنه أن يمسَّ الموضوعات الحساسة ويسبِّب الضيق، فإنه يلزمني الاعتراف صراحةً بأنه على الرغم من أن هذه الصفات قد استُنبطت بشكل مثاليٍّ وخالٍ من الأخطاء، فإنني لا أستطيع تصوُّر أن يكون لصحَّة أي صفةٍ منها أدنى تأثير على تديننا. أرجوكم أخبروني ما هو الفعل المحدَّد الذي يمكنني القيام به من أجل تكييف نفسي بشكلٍ أفضل مع كون الإله بسيطًا؟ أو كيف تساعدني معرفتي بأن سعادته كاملة بشكلٍ مطلق في التخطيط لسلوكي؟ في منتصف القرن الماضي، كان توماس ماين ريد Mayne Reid (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) هو المؤلف الأعظم لكتب المغامرات الخارجيَّة. وكان يمدح بكل حماسٍ الصيادين والمراقبين الميدانيين لعادات الحيوانات، بينما كان يذمُّ بكل حِدَّة «طبيعانيي الغرف closet-naturalists» كما سماهم، جامعي ومصنِّفي ومرتبي الهياكل العظميَّة والجلود هؤلاء. وعندما كنت صبيًا، كنت أعتقد أن «طبيعانيي الغرف» يجب أن يكونوا من أقل البشر الموجودين على ظهر هذا الكوكب قيمةً. لكن من المؤكَّد أيضًا أن اللاهوتيين النسقيين هم «طبيعانيو غرف» الإلٰه، حتى وَفْقَ المعنى الذي يقصده الكابتن ماين ريد. أليس استنباطُهم لصفات الإلٰه الميتافيزيقيَّة مجرَّدَ تباديل وتوافيق للصفات المتحذلقة الموجودة في القواميس، بمعزلٍ عن الأخلاق [السلوك]، وبمعزلٍ عن الاحتياجات البشرية؛ واستنتاجًا يمكن التوصُّل إليه من كلمة «الله» وحدها، بواسطة واحدة من تلك الآلات المنطقيَّة، التي ابتكرتها مؤخرًا العبقريَّة المعاصرة من الخشب والنحاس[١٩]، تمامًا كما يمكن لإنسانٍ من لحمٍ ودَمٍ

(١٩) لعله يقصد شكلًا أوليًّا من أشكال الكومبيوتر. (المراجع)

أن يتوصَّل إليه؟ إن علامات الشيطان ظاهرةٌ على هذه الصفات الميتافيزيقيَّة. فالمرء يشعر أنها ليست ـ بين أيدي اللاهوتيين ـ سوى مجموعة من العناوين التي حُصِلَ عليها عن طريق التلاعب الميكانيكي بالمترادفات؛ لقد حلَّت الصياغة اللغويَّة محلَّ الرؤية القلبيَّة، وحلَّت الاحترافيَّة محلَّ الحياة التجريبيَّة الشعوريَّة. فبدلًا من الخبز لدينا الحجر؛ وبدلًا من السمكة لدينا الحيَّة[٢٠]. هل يقدِّم لنا هذا التكتُّل من المصطلحات المجرَّدة خلاصةَ معرفتنا بالله حقًّا؟ لو كان الأمر كذلك بالفعل، فقد تستمر المدارس اللاهوتيَّة في الازدهار؛ لكن الدين ـ الدين الحي ـ سيرحل عن هذا العالم. فما يُبقي على الدين حيًّا ليس التعريفات المجرَّدة ولا أنساق الصفات الإلٰهيَّة المتسلسلة منطقيًّا، ولا كليَّات اللاهوت وأساتذتها. فكلُّ هذه الأشياء هي آثار لاحقة، تراكمات ثانويَّة على ظواهر الحوار النشط مع الإلٰهي غير المرئي، والتي قدمت لكم العديد من الأمثلة لها، والتي تجدِّد نفسها إلى **أبد الآبدين** soecula saeculorum في حياة البشر البسطاء الخاصَّة.

كفانا حديثًا عن الصفات الميتافيزيقيَّة للإله! فمن وجهة نظر الدين العملي، فإن هذا الوحش الميتافيزيقي الذي تقدِّمه لنا هذه الصفات بغرض العبادة، هو مجرَّد اختراعٍ عديم القيمة للعقل اللاهوتي الأكاديمي.

ما الذي ينبغي علينا قوله الآن عن الصفات الإلٰهيَّة من النوع الذي يُطلق عليه أخلاقي؟ براجماتيًّا، يختلف موقفها تمامًا عن موقف الصفات الميتافيزيقيَّة. إنها تحدِّد بشكل إيجابيٍّ الخوف، والأمل، والرجاء؛ إنها أساسُ الحياة القُدسيَّة. ولا نحتاج لأكثر من نظرةٍ خاطفة عليها حتى نتبيَّن مدى أهميتها.

ولنأخذ قدسيَّة الله كمثال: لأن الله قُدُّوس، لا يمكن له أن يريد سوى الخير. ولأنه كليُّ القدرة، فبإمكانه تأمين انتصار الخير. ولأنه كليُّ العلم، فبإمكانه رؤيتنا في الظلام. ولأنه عادلٌ، فبإمكانه معاقبتنا على ذنوبنا التي يراها. ولأنه محبٌّ، فبإمكانه أن يسامحنا أيضًا. ولأنه غير قابلٍ للتغيير،

---

(٢٠) إشارة إلى متَّى ٧: ٧ ـ ١٠، حيث تقول الآيات: «اطلُبُوا تُعْطَوا، اسعُوا تَجِدُوا، اقرَعُوا يُفتَحْ لَكُمْ. ٨ لِأنَّ كُلَّ مَنْ يَطلُبُ يَنالُ، وَكُلَّ مَنْ يَسعَى يَجِدُ، وَمَنْ يَقرَعُ يُفتَحُ لَهُ. ٩ فَمَنْ مِنكُمْ إنْ طَلَبَ ابنُهُ رَغِيفَ خُبزٍ، يُعطِيهِ حَجَرًا؟ ١٠ أوْ إنْ طَلَبَ سَمَكَةً، يُعطِيهِ حَيَّةً؟». (المترجمان)

فبإمكاننا الاعتماد عليه باطمئنان. إن هذه الصفات تدخل في علاقاتٍ مع حياتنا، وبالتالي من المهمّ للغاية أن نكون على علم بها. إن ضرورة أن يكون غرض الله من الخلق هو إظهار مجده هي أيضًا صفة لها علاقاتٌ محدَّدة بحياتنا العمليَّة. فقد حدَّدت ـ من بين أشياء أخرى ـ طبيعة العبادة في جميع البلدان المسيحية. إذا كان اللاهوت العقائدي حقًّا يثبت بشكلٍ قاطع وجودَ إلٰهٍ يتمتَّع بصفاتٍ كهذه، فسيكون من حقِّه الادعاء بأنه يوفِّر أساسًا صلبًا للعاطفة الدينيَّة. لكن صدقًا، إلى أي مدى تدعم حججه هذه الصفات؟

إنها تدعمها بالدرجة السقيمة نفسها التي دعمت بها حججه وجود الله. ليس فقط أن فلاسفة «مثالية ما بعد كانط» يرفضون هذه الحجج جملة وتفصيلًا(٢١) فحسب؛ بل إنه من الثابت تاريخيًّا كحقيقةٍ واضحةٍ أن هذه الحجج لم تُحَوِّل دينيًّا قطُّ أيَّ شخصٍ وجد في طبيعة هذا العالم الأخلاقيَّة ـ كما اختبره بنفسه ـ أسبابًا تدعوه للشكِّ في أن إلهًا خيِّرًا يمكن أن يكون قد خلقه. ولهذا، فإن إثبات خيريَّة الإلٰه بواسطة الحجَّة السكولائيَّة التي تقول إنه ليس هناك أيُّ نقصان للوجود في جوهره، سيبدو بالنسبة إلى ذلك الشخص أمرًا سخيفًا بكل بساطة.

---

(٢١) في كتابه الشهير «نقد العقل المحض» يقول كانط إنه يوجد مقولات عقليَّة مستقلَّة تمامًا عن الحسِّ مثل السببيَّة، والتفريق بين الجمع والمفرد، والمفاهيم المنطقيَّة مثل: الضرورة، والإمكان، والاستحالة، وغيرها من المقولات. لكنها تظل جميعًا فارغةً من دون المدخلات الحسيَّة. فإذا استقبل العقل المدخلات الحسيَّة وعالجها داخل هذه القوالب العقليَّة، تتولَّد المعرفة. فيقول كانط: «يشكِّل الحدس [الحسي] والمفاهيم عنصري كل معرفة لدينا... فالأفكار من دون مضمون [حسي] فارغة، والحدوس الحسيَّة من دون مفاهيم عمياء. فمن الضروري إذن أن تجعل المفاهيم حسيَّة (أي: أن يضاف الموضوع إليها في الحدس)، مثل ما هو ضروري أن تجعل الحدوس مفهومة (أي: أن تندرج تحت مفاهيم)» [انظر: عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص٧٥]. وبالتالي، فإن كل ما هو خارج التجربة الحسيَّة، مثل الأطروحات الميتافيزيقية، هو خارج نطاق العقل لأنه لن يكون هناك حدس حسيٌّ يستطيع العقل معالجته واستخلاص المعرفة منه، على العكس من القضايا الفيزيائيَّة الحسيَّة. وبالتالي، تبقى نتائج عمل العقل المحض في النطاق الميتافيزيقي مجرَّد تأملات عقليَّة، عديدة ومتضاربة، حيث يملك العقل القدرة على إثبات العديد من القضايا ونقيضها. مما يجعل العقل المحض غير قادرٍ على إثبات وجود الله أو نفيه بشكل برهانيٍّ ضروريٍّ قاطع. وينطبق هذا الأمر على كل أطروحة ميتافيزيقيَّة بداية من البراهين على وجود الله وحتى الفلسفات الميتافيزيقيَّة مثل فلسفية سبينوزا، حيث إن كانط في مقالة له عام ١٧٨٦ بعنوان «What does it mean to orient oneself in thinking» يقول: «من الصعب أن نفهم كيف يمكن للباحثين أن يجدوا دعمًا للسبينوزية في نقد العقل المحض. إن النقد يقصُّ أجنحة الدوغمائيَّة تمامًا فيما يتعلَّق بإدراك الأشياء فوق الحسيَّة، والسبينوزية دوجمائيَّة في هذا الصدد حتى إنها تتنافس مع علماء الرياضيات فيما يتعلَّق بصرامة برهانها». (المترجمان)

لا! لقد عَبَّرَ سفر أيوب عن هذه المسألة برمتها بشكل جازم ونهائيٍّ: إن الاستدلال العقليَّ طريق سطحيٌّ وغير واقعيٍّ للوصول إلى الله، فيقول: «هَا أَنَا أَضَعُ يَدِي عَلَى فَمِي»[22]؛ بِسَمْعِ الأُذُنِ قَدْ سَمِعْتُ عَنْكَ وَالآنَ رَأَتْكَ عَيْنِي»[23]. عقل مَشْدُوه ومُتَحَيِّر، ولكن يظل هناك إحساسٌ موثوق بالحضور الإلهي - هذا هو حال الإنسان الصادق مع نفسه ومع الحقائق، والذي يظل متدينًا على الرغم من ذلك[24].

لذا أعتقد أنه يجب علينا توديع اللاهوت العقائدي بشكل نهائيٍّ. فبكل صدقٍ، يمكن لإيماننا الاستغناء عن هذا التسويغ. وأكرِّر أن المثاليَّة الحديثة قد ودَّعت هذا اللاهوت إلى الأبد. لكن هل بمقدور المثاليَّة الحديثة أن تعطي الإيمان تسويغًا أفضل من اللاهوت، أم أن الإيمان لا يزال مضطرًا للاعتماد على نفسه المسكينة باعتبارها شاهدًا ودليلًا؟

إن أساس المثاليَّة الحديثة هو أطروحة كانط عن الأنا الترنسندنتالية للإدراك Transcendental Ego of Apperception. وقد كان كانط؛ يعني: من هذا المصطلح الصعب - ببساطة - أن الوعي بأن «أنا أفكر فيهم» يجب (بشكل ممكنٍ أو متحقِّق) أن يرافق جميع موضوعاتنا الفكريَّة. ولقد قال الشكاكون السابقون الشيء نفسه، لكن الـ«أنا» المعنيَّة ظلَّت تعني بالنسبة إليهم الشخص الفرد. أما كانط فقد جرَّد هذه الـ«أنا» ونزع عنها طابعها الشخصيَّ وجعلها الأكثر عموميةً من بين جميع مقولاته؛ على الرغم من أنه بالنسبة إلى كانط نفسه، فالأنا الترنسندنتالية ليس لها أية مضامين لاهوتيَّة.

لكن خلفاء كانط هم من حَوَّلوا مفهومه عن الوعي المجرد Bewusstsein überhaupt، إلى وعي بالذات، ملموس ولا - نهائي، هو روح العالم، والذي

---

(٢٢) أيوب ٤٠ : ٤. (المترجمان)

(٢٣) أيوب ٤٢ : ٥. (المترجمان)

(٢٤) من الناحية البراغماتية، فإن أهمَّ صفة لله هي عدله العقابي. لكن من سيجرؤ - في ضوء الرأي اللاهوتي المعاصر حول تلك النقطة - على الزعم بأن جهنم، أو ما يعادلها بأي شكلٍ من الأشكال، قد صارت أمرًا يقينيًّا بفضل استدلال منطقيٍّ محض؟ لقد بنى اللاهوت نفسه إلى حدٍّ كبير هذا المعتقد على الوحي؛ وفي مناقشته له، كان يميل أكثر فأكثر لاستبدال مبادئ العقل القبليَّة بأفكار القانون الجنائي التقليديَّة. لكن مجرَّد فكرة أن هذا الكون المهيب، والكواكب، والرياح، والسماء المشرقة، والمحيطات؛ ينبغي أن يكون مصممًا وَفْقَ الجوانب الفنيَّة للجنائيات ومبنيًا عليها، هي فكرة لا يمكن لخيالنا الحديث تصديقها. إن الحجاج على هذا النحو لصالح دينٍ ما، يضعفه.

تستمدُّ كل حالات الوعي بالذات الشخصيَّة والمتفرِّقة وجودها منه(٢٥). سيقودني هذا إلى الجوانب التقنية الفلسفيَّة لكي أوضِّح لكم - ولو باختصار - كيف حدث هذا التحوُّل فعليًّا. لكن يكفي أن نقول إنه في المدرسة الهيجليَّة، التي تؤثر اليومَ بشكلٍ عميقٍ للغاية في كلٍّ من الفكر البريطاني والأمريكي، فإن مبدأين قد تحمَّلا ثقل عملية التحوُّل تلك.

أول هذين المبدأين هو أن منطق الهوية القديم Logic of identity لا يعطينا شيئًا سوى تشريح ما بعد الوفاة لشظايا **متفرقة** disjecta membra، وأن امتلاء الحياة يمكن أن يُفهم فقط من خلال إدراك أن كل شيء يعرضه فكرنا لنفسه ينطوي على فكرة شيء آخر يبدو - بشكل أوَّليٍّ - أنه ينفي هذا الشيء الأول.

أما المبدأ الثاني فهو أن إدراك النفي؛ يعني: تجاوزه فعليًّا. إن مجرَّد طرح سؤالٍ أو التعبير عن عدم الرضا يثبت أن الجواب أو الرضا بات وشيكًا؛ إن المتناهي - مُدركًا بهذه الطريقة - هو بالفعل اللا - نهائي **في إطار الإمكانيَّة**.

بتطبيق هذين المبدأين، يبدو أن منطقنا يحصل على قوةٍ دافعة، لا يمكن للمنطق الاعتيادي - منطق الهوية الذاتيَّة المجرَّدة والصارمة في كل شيء - أن يحصل عليها أبدًا. إن موضوعات فكرنا **تعمل** الآن [بعد تطبيق المبدأين] داخل فكرنا، إنها تعمل كما تعمل الأشياء عندما تُعطى لنا في التجربة. إنها تتغيَّر وتتطوَّر. وتقدِّم معها شيئًا آخر غيرها؛ وهذا الشيء الآخر، الذي يكون

---

(٢٥) يقول كانط في كتابه «نقد العقل المحض»: «إن التمثلات الفكريَّة الموزَّعة على أشخاصٍ مختلفين (على سبيل المثال كلمات بيتٍ من الشعر) لا تشكِّل أبدًا فكرةً تامَّة (بيت الشعر») (A 352). وقد بنى جيمس نقده المعرفي لمثالية هيجل على هذا الأساس، فيقول في كتابه «مبادئ علم النفس»: «خُذ جملة من اثنتي عشرة كلمةً، واستخدم اثني عشر رجلًا وأخبر كلَّ واحدٍ منهم بكلمةٍ واحدة. ودَعْ كلًّا منهم يفكِّر في كلمته باهتمامٍ كما يريد؛ ولن تجد في أي مكان وعيًا بالجملة كاملة. نحن نتحدَّث عن روح العصر، وشعور الناس، ونتعامل مع الرأي العام باعتباره حقيقةً واقعةً. ولكننا نعلم أن كلَّ هذا كلام رمزيٌّ، فلا نحلم أبدًا بأن الروح، أو الرأي، أو الشعور، وما إلى ذلك، تشكِّل وعيًا آخر مختلفًا عن - وبالإضافة إلى - العديد من الأفراد الذين تشير لهم كلمات روح العصر أو الرأي العام. إن العقول الفردية الخاصَّة لا تتجمَّع في عقل مركَّب أعلى». (The Principles of Psychology, 1890, p.160). (المترجمان)

مثاليًا أو ممكنًا في البداية فحسب، يثبت في الحال أنه متحقِّق واقعيًا كذلك، ويحل محلَّ الشيء الأول، الذي كان مُفْتَرَضًا في البداية، قبل أن يؤكِّد كلاهما الشيء الثاني ويصحِّحانه، في تطوير كامل معناه.

إن برنامج هذا المنطق برنامجٌ ممتاز؛ فالكون **هو** مكان تَتبع فيه الأشياءُ أشياءَ أخرى تصحِّحها وتكمِّلها؛ والمنطق الذي أعطانا شيئًا مماثلًا لحركة الوقائع في الكون من شأنه أن يُعبِّر عن الحقيقة بشكلٍ أفضل بكثيرٍ من المنطق المدرسي التقليدي، الذي لا ينتقل - بمحض طبيعته - من أي شيء إلى أي شيء آخر؛ وإنما يسجِّل فقط التوقعات والتضمينات أو التشابهات والاختلافات الساكنة. ولهذا فإن طرق هذا المنطق الجديد أبعدُ ما تكون عن طرق اللاهوت العقائدي. اسمحوا لي باقتباس بعض المقاطع - بغرض التوضيح - من أحد الترانسندنتاليين الإسكتلنديين، والذي كنت قد ذكرته سابقًا.

يتساءل رئيس الجامعة السيد جون كيرد: «كيف يمكن لنا تصوُّر واقع يكْمُن فيه العقل كله؟» ثم يجيب قائلًا: «يمكن إثبات أمرين بسهولة: أن هذا الواقع هو روحٌ مطلقة، وأنه فقط عبر التواصل مع هذه الروح المطلقة أو العقل المطلق، يمكن للروح المتناهية إدراك ذاتها. إنها مطلقة؛ لأنه لا يمكن لأخفى حركات العقل البشري أن تحدث، إذا لم تكن تفترض مسبقًا أن واقعيَّة العقل أو الفكر مطلقة. فالشكُّ أو الإنكار نفساهما يفترضان ذلك ويُقرانه بشكل غير مباشر. وعندما أصرح بصحَّة أي شيء، فأنا - في واقع الأمر - أقول بذلك بالنسبة إلى الفكر، وليس بالنسبة إلى فكري أنا، أو لفكر أي عقل فرديٍّ آخر. فمن وجود كل العقول الفرديَّة بحدِّ ذاتها، يمكنني القيام بالتجريد؛ يمكنني نفيهم فكريًا. لكن الشيء الذي لا أستطيع نفيه فكريًا هو الفكر أو الوعي بالذات نفسه، في كونه مستقلًا ومطلقًا، أو - بعبارة أخرى - الوعي بالذات أو الفكر المطلق».

هنا، كما ترون، يقوم الرئيس كيرد بالنقلة التي لم يَقُم بها كانط: إنه يُحَوِّل الحضور الكليَّ للوعي بشكل عامٍّ باعتباره شرطًا لإمكان «الحقيقة» في أي مكان، إلى وعي كونيٍّ كليِّ الحضور، والذي يطابق بينه وبين الإله في واقعيته. ثم ينتقل إلى استخدام المبدأ [الثاني] القائل بأن اعترافك بحدودك

يعني ـ في الأساس ـ تجاوزك لها؛ ويتحوَّل إلى تجربة الأفراد الدينيَّة في الكلمات التالية:

«إذا كان [الإنسان][٢٦] مجرَّد مخلوقٍ ذي أحاسيس ودوافع عابرة، ذي حدوس وتخيلات ومشاعر تروح وتجيء بشكلٍ متواصل، فبالنسبة إليه لن يكون هناك أبدًا ما قد يمتلك طابع الحقيقة الموضوعيَّة أو الواقع. لكن الإنسان، وبفضل طبيعته الروحيَّة، يستطيع أن يُسلم نفسه لفكرٍ وإرادةٍ أعظم مما لديه بكثير. وباعتباره كائنًا مفكِّرًا وواعيًا بذاته، فبالتأكيد قد يقال إنه ـ بحكم طبيعته ـ يعيش في حيز الحياة الكونيَّة. وبوصفي كائنًا مفكِّرًا، يمكنني أن أكبح وأخمد ـ في وعيي ـ كل حركة توكيد للذات، كل فكرة ورأي لي أنا فقط، كل رغبة تخصني كذاتٍ بعينها، وأن أصبح ـ من ثمَّ ـ مجرَّد وسيطٍ نقيٍّ للفكر الكوني. وباختصار، ألَّا أعيش حياةً خاصَّة بي بعد اليوم؛ ولكن أن أترك الحياة اللانهائيَّة والأبديَّة للروح تغمر وعيي وتستحوذ عليه. ولكن مع ذلك، فإنني فقط عبر هذا التخلِّي عن الذات، أمتلك نفسي حقًّا، أو أدرك أعلى إمكانيات طبيعتي الخاصَّة. لأننا في الوقت الذي نتخلَّى فيه عن الذات لنحيا حياة العقل الكونيَّة والمطلقة، فإن ما نسلم له أنفسنا هو في الحقيقة ذاتنا الأحقُّ والأصدق. إن حياة العقل المطلق ليست حياةً غريبةً عنَّا».

وبالرغم من ذلك، يتابع كيرد قائلًا بأنه مهما كنَّا قادرين على تحقيق هذا المبدأ برانيًّا، إلا أن البلسم الشافي الذي يقدِّمه يظل غير مكتمل. فمهما كانت **إمكانات** ماهيتنا، فإن أفضلنا ينقصه الكثير ليكون إلٰهيًّا تمامًا بشكل **متحقِّق واقعيًّا**. إن الأخلاق الاجتماعية، والحب، وحتى التضحية بالنفس، تدمج ذاتنا مع ذاتٍ أو ذواتٍ أخرى متناهية وحسب؛ إنها لا تجعلها متطابقةً تمامًا مع اللا ـ نهائي. إن مصير الإنسان المثالي، اللا ـ نهائي في المنطق المجرد، قد يبدو إذن غير قابلٍ للتحقيق ـ عمليًّا ـ أبدًا.

«ألا يوجد، إذن» ـ يتابع كاتبنا ـ «حلٌّ للتناقض بين المثالي والواقعي؟ ونجيب بأنه يوجد حلٌّ كهذا؛ لكن من أجل الوصول إليه علينا أن ننتقل من

---

(٢٦) من إضافة ويليام جيمس نفسه. (المترجمان)

نطاق الأخلاق إلى نطاق الدين. يمكن القول بأن السمة الأساسيَّة للدين عند مقارنته مع الأخلاق، هي أنه يغيِّر التمنّي إلى إثمار، والترقُّب إلى التحقُّق؛ فعوضًا عن أن يترك الإنسان في سعيه الذي لا ينتهي وراء مثالٍ لا ينفكُّ يتلاشى من بين يديه، يجعله شريكًا فعليًا في حياة إلٰهيَّة أو لا ـ نهائيَّة. وسواء نظرنا إلى الدين من الجانب البشري أو من الجانب الإلٰهي ـ أي: باعتباره استسلام النفس لله، أو باعتباره حياة الله في النفس ـ فإن جوهره ـ في كلتا الحالتين ـ هو أن اللا ـ نهائي لم يعد رؤيةً بعيدة المنال، بل أصبح واقعًا حاضرًا. إن أولى نبضات الحياة الروحيَّة، عندما نفهم دلالتها بحقٍّ، هي الإشارة إلى أن الانقسام بين الروح وكائناتها قد تلاشى، وأن المثالي قد أصبح واقعيًا، وأن المتناهي قد وصل إلى هدفه، وأنه قد غمره حضور وحياة اللا ـ نهائي.

إن توحُّد العقل والإرادة الذاتيَّة مع العقل والإرادة الإلٰهية ليس هو أمل الدين وهدفه المستقبلي؛ وإنما هو لحظة بدايته وولادته في النفس. إن الدخولَ في الحياة الدينيَّة إنهاءٌ للصراع. فهذا الفعل الذي يشكِّل بداية الحياة الدينيَّة ـ سَمِّه الإيمان، أو الثقة، أو استسلام الذات، أو أي اسمٍ آخر تريده ـ ينطوي على تطابق المتناهي مع حياة متحقِّقة إلى الأبد. صحيح أن الحياة الدينيَّة تصاعديَّةٌ. لكن فهمها في ضوء الفكرة السابقة؛ يعني: أن تصاعد الدين ليس تصاعدًا **صوب** دائرة اللا ـ نهائي، وإنما **بداخلها**. إنه ليس المحاولة العبثيَّة لامتلاك الثروة اللا ـ نهائيَّة عبر عددٍ لا يُحصى من الإضافات أو الزيادات المتناهية، وإنما هو السعي ـ من خلال الممارسة المستمرة للنشاط الروحي ـ لتملُّك الميراث اللانهائي الذي نحوزه بالفعل. فمستقبل الحياة الدينيَّة برمَّته يُعطى في بدايتها، لكنه يُعطى ضمنيًا. إن وضع الإنسان الذي يدخل الحياة الدينيَّة هو أن صفات الشر، والخطأ، والنقص، لا تنتمي إليه حقًا: إنها زوائدُ، ليس لها علاقة عضويَّة بطبيعته الحقيقيَّة؛ فهي بالفعل مقموعة ومُبطلة افتراضيًا، كما سيكون حالها واقعيًا، وفي عملية الإبطال هذه نفسها تصبح وسيلةً للتقدُّم الروحي. فعلى الرغم من أن هذا الإنسان غير معفيٍّ من الإغراء والصراع الجوَّاني، فإنه في هذه الدائرة الجوانيَّة التي تكْمُن فيها حياته الحقيقيَّة، ينتهي الصراع؛ إذ إن النصر قد تحقَّق بالفعل. فالروح لا تعيش حياةً متناهيةً، وإنما حياة لا ـ نهائية. كلُّ

نبضة من [وجودها] هي تعبيرٌ عن حياة الله وتحقُّق لها»[٢٧].

لعلكم مستعدون للإقرار بأنه لا يوجد وصفٌ لظاهرة الوعي الديني أفضل من هذه الكلمات لهذا الواعظ والفيلسوف المأسوف عليه. إنها تعيد تصوير نشوة نوبات التحوُّل التي سمعنا عنها سابقًا؛ إنها تفصح عمَّا يشعر به المتصوف لكنه غير قادرٍ على نقله والإخبار عنه؛ وعند سماعها، يتعرَّف القديس فيها إلى تجربته الخاصَّة. إنه لمن المُفْرِح أن نعثر على توصيفٍ لمحتوى الدين مُجمَع عليه هكذا. لكن، عندما ننظر في الأمر برمَّته، هل يمكننا القول بأن كيرد قد استطاع ـ وأنا أستخدمه هنا فقط باعتباره مثالًا على هذا النمط من التفكير ـ تجاوز نطاق المشاعر والتجربة المباشرة للفرد، وأن يؤسِّس الدين على العقل المحايد [الموضوعي]؟ هل استطاع أن يجعل الدين عالميًّا من خلال الاستدلال الضروريّ عقليًّا، وأن يحوِّله من اعتقادٍ خاصٍّ إلى يقينٍ عامٍّ؟ هل أنقذ كيرد إقرارات الدين وتأكيداته من الإبهام والغموض؟

أعتقد أنه لم يفعل شيئًا من هذا القبيل؛ ولكنه فقط أعاد التأكيد على تجارب الفرد بمفرداتٍ أكثر عمومية. ومرةً أخرى، اعفوني من الإثبات الفلسفي التقني لفشل الاستدلالات الترنسندنتالية في جعل الدين عالميًّا؛ إذ يكفيني الإشارة إلى حقيقةٍ واضحةٍ مفادها أن أغلبيَّة الباحثين المتخصصين ـ حتى ذوي الميول الدينيَّة منهم ـ يرفضون بعنادٍ معاملتها على أنها مقنعةٌ. ويمكن للمرء القول بأن ألمانيا برمتها قد رفضت بشكل جازمٍ الحجاج الهيجليَّ في هذا الصدد. وبالنسبة إلى إسكتلندا، فلا أحتاج سوى ذكر انتقادات البروفيسور فريزر والبروفيسور برينجل باتسون Pringle-Pattison (١٨٥٦ ـ ١٩٣١) البارزة، والتي يعرفها الكثيرون منكم[٢٨]. ومرة أخرى،

---

(٢٧) John Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion, London and New York, 1880, pp. 243 - 250, and 291 - 299, much abridged.

(٢٨) A. CÛ FRASER: Philosophy of Theism, second edition, Edinburgh and London, 1899, especially part ii. Chaps. Vii. and viii.; A. SETH [PRINGLE - PATTISON]: Hegelianism and Personality, Ibid., 1890, passim.

إن أكثر الحجج التي أعرفها إقناعًا على وجود روح واحدة ملموسة للعالم، هي التي قدَّمها زميلي جوزايا رويس، في كتبه «الجوانب الدينية للفلسفة Religious Aspect of Philosophy»، (بوسطن، ١٨٨٥)؛ و«مفهوم الله Conception of God»، (نيويورك ولندن، ١٨٩٧)؛ ومؤخرًا في محاضرات غيفورد بجامعة أبردين Aberdeen، المطبوعة تحت عنوان «الفرد والعالم The World and the Individual»، =

أسأل: إذا كانت المثالية الترنسندنتالية موضوعيةً وعقلانيةً حقًّا كما تدَّعي، فهل من الممكن أن تفشل ـ على هذا النحو الفاضح ـ في أن تكون مقنعةً؟

يجب أن تتذكَّروا أن ما يخبرنا عنه الدين، يزعم دائمًا أنه حقيقةٌ تجريبيَّة: إن الإله حاضِرٌ فعليًّا، كما يقول لنا الدين، وبينه وبيننا علاقات واقعيَّة متبادلة. وإذا كانت الإدراكات المحددة لواقعةٍ كهذه غير قادرةٍ على الوقوف على قدميها، فمن المؤكَّد أنه ليس بإمكان الاستدلال التجريدي منحها الدعم الذي تحتاجه. يمكن للعمليات العقليَّة المفاهيميَّة تصنيف الوقائع، وتعريفها، وتفسيرها؛ لكن هذه العمليات لا تنتج تلك الوقائع، ولا يمكنها إعادة إنتاج فرديتها الذاتية. ثَمَّة شيء **إضافي** دومًا، إنِّيَّة ما thisness، والذي يمكن للشعور وحده تفسيره. ليست الفلسفة في هذا النطاق إذن سوى تابع ثانويٍّ، غير قادرٍ على تسويغ صحَّة الاعتقاد الديني، وهكذا أعود إلى الأطروحة التي صرحتُ بها في بداية هذه المحاضرة.

أعتقد ـ وبكل صدقٍ وأسفٍ ـ أنه يلزم علينا استنتاج أن محاولة البرهنة على حقيقة معطيات التجربة الدينيَّة المباشرة باستخدام عملياتٍ عقليَّة وفكريَّة بحتة هي ـ بلا شكٍّ ـ أمر ميئوس منه تمامًا.

لكن، سيكون من الظلم للفلسفة أن نتركها بعد إصدار هذا الحكم السلبي عليها. دعوني إذن أختم هذه المحاضرة بتعداد ما يمكن للفلسفة أن

= (مجلدان، نيويورك ولندن، ١٩٠١ ـ ١٩٠٢). لا شكَّ أني سأبدو لبعض قرائي متهربًا من الواجب الفلسفي الذي يفرضه موضوع هذه المحاضرة؛ إذ لم أقم ولو حتى بمواجهة حجج البروفيسور رويس على نحوٍ صريح. أعترف بهذا التهرُّب المؤقت. ففي المحاضرات الحالية، والتي صيغت في قالبٍ دارج، بدا لي أنّه لا يوجد مجال للمناقشة الميتافيزيقية الدقيقة، وبما أن الفلسفة زعمت أن لديها تلك القدرة (أي: إنه يمكنها تحويل الدين إلى علم مقنع عالميًّا)، كان من الكافي ـ لأغراضٍ تكتيكية ـ الإشارة إلى حقيقة أنه لم تستطع أيُّ فلسفةٍ دينيَّةٌ إقناع عموم المفكِّرين بالفعل. لكن حاليًا، دعوني أقُل إنني آملُ أن يكون هذا الكتاب متبوعًا بآخر، هذا إذا تمكَّنت من كتابته، لا تُناقش فيه حجج البروفيسور رويس وحسب، وإنما أيضًا غيرها من حجج الواحديَّة المطلقة بكل التفاصيل التقنية التي تستدعيها أهميتها الكبيرة. أما في الوقت الحالي فسأتقبل اتهامي بالسطحية من دون ردٍّ.

[يمكن اعتبار الكتاب الثاني الذي كان في نيَّة جيمس كتابته هو «عالم متعدِّد Pluralistic Universe»، واستعرض أفكاره الأساسية في المقدمة وفي الهوامش المتعلِّقة بالمثالية الواحديَّة المطلقة، هذا على الرغم من أنه لم يأتِ في الوقت الذي كان جيمس ينتويه؛ بل أتى عام ١٩٠٩، حيث كان هو نص سلسلة محاضرات هيبرت Hibbert التي ألقاها ويليام جيمس في جامعة مانشستر في ذلك الوقت. (المترجمان)].

تقدِّمه للدين بإيجاز. فلو تخلَّت الفلسفة عن الميتافيزيقا والاستنباط، وتمسَّكت بالنقد والاستقراء، وحوَّلت نفسها بشكلٍ صريحٍ من اللاهوت إلى علم الأديان؛ فسيمكنها أن تجعل نفسها مفيدةً للغاية.

إن العقل العفويَّ للإنسان دائمًا ما يُعرِّف الإله الذي يشعر به بطرقٍ تتناغم مع تحيُّزاته الفكريَّة المؤقَّتة. وفي المقابل، تستطيع الفلسفة إزالة ما هو محلي وعَرَضي من هذه التعريفات؛ فيمكنها إزالة القشرة التاريخيَّة التي تحيط بكلٍّ من العقيدة والعبادة. ومن خلال مواجهة البنى الدينيَّة العفويَّة بنتائج العلوم الطبيعيَّة، يمكن للفلسفة أيضًا أن تزيل المعتقدات التي صار من المعروف الآن أنها سخيفةٌ أو غير لائقة علميًّا.

وبهذه الطريقة ستتخلَّص من الصياغات عديمة القيمة، وتترك بقيَّة من التصورات الممكنة على أقل تقدير. ثم يمكن لها التعامل مع هذا التصورات باعتبارها **فرضياتٍ**، وأن تختبرها بجميع الطرق، سواء السلبيَّة أو الإيجابيَّة، التي يمكنها اختبار الفرضيات. فباستطاعة الفلسفة تقليل عدد هذه الفرضيات؛ إذ ستجد بعضها أكثر عرضةً للاعتراض والرفض. وربما يمكنها انتقاء إحداها ومناصرتها لكونها الأكثر تحقُّقًا أو إمكانيةً للتحقُّق. يمكنها تنقيح تعريف هذه الفرضيَّة، والتمييز بين ما هو اعتقاد مفرط بريء ورمزي في التعبير عنه، وبين ما يجب أخذه حرفيًّا. ونتيجة لذلك، يمكن للفلسفة الاضطلاع بدور الوسيط بين مختلف المؤمنين، وأن تساعد على تحقيق الإجماع في الرأي في ما بينهم. وستفعل ذلك بشكلٍ أكثر نجاحًا، كلما ميَّزت ـ بشكل أفضل ـ العناصر المشتركة والضروريَّة من العناصر الفرديَّة والمحليَّة في المعتقدات الدينيَّة التي تقارنها ببعضها البعض.

لا أرى السبب الذي قد يمنع علمَ أديانٍ نقديًّا من هذا النوع أن يتلقَّى ـ في نهاية المطاف ـ تأييدًا عامًّا كالذي تلقته العلوم الطبيعيَّة. لدرجة أن الشخص غير المتدين قد يقبل استنتاجاته بثقة، مثلما يقبل الأعمى حقائق علم البصريات الآن؛ إذ سيبدو من الحمق إنكارها. لكن مثلما يجب تغذية علم البصريات ـ بدايةً ـ بالوقائع التي يختبرها المبصرون، ثم التحقُّق منها بشكلٍ متواصلٍ لاحقًا؛ سيعتمد علم الأديان ـ أيضًا ـ في مادته الأصليَّة على وقائعِ التجربة الشخصيَّة، وسيكون مضطرًا للتعامل مع التجارب الشخصيَّة

على مدار جميع تعديلاته النقديَّة. فلا يمكن له أبدًا الابتعاد عن الحياة الواقعيَّة الملموسة، أو العمل في فراغ مفاهيميٍّ. وسيكون مضطرا دومًا لأن يَعترفَ - كما يعترف كلُّ علمٍ - بأن دقَّة الطبيعة تتجاوزه، وأن صيغه ليست سوى تقريبات. فالفلسفة تعيشُ في الكلمات، لكن الحقائق والوقائع تنبثق في حياتنا بطرقٍ تتجاوز الصياغة اللفظيَّة. ودائمًا ما يكون في فعل الإدراك الحيِّ شيءٌ يلمع ويتَلألأ، لا يمكن الإمساك به، فيأتي أيُّ تأمُّل فكريٍّ فيه بعد فوات الأوان. ولا أحد يعرف هذا حقَّ المعرفة بقدر الفيلسوف[٢٩]. إذ يلزم عليه إطلاق وابلٍ من المفردات الجديدة من بندقية المفاهيم الخاصَّة به؛ لأن صنعته تحكم عليه بفعل ذلك، لكنه يعلم سرًّا فراغَ مفرداتِهِ وأنها عديمةُ الصلة بالموضوع؛ فصياغاته تشبه الصور المجسمة العميقة أو الصور الحركيَّة التي تُرى خارج جهاز عرضها؛ فتفتقر إلى العمق، والحركة، والحيويَّة. وفي المجال الديني - على وجه الخصوص - فإن الاعتقاد بصحَّة الصياغات لا يمكن أبدًا أن يحلَّ محلَّ التجربة الشخصيَّة بشكل تامٍّ.

في محاضرتي القادمة، سأحاول إكمال وصفي التقريبي للتجربة الدينيَّة. وفي المحاضرة التي تليها، وهي المحاضرة الأخيرة، سأحاول بنفسي صياغته من الناحية المفاهيميَّة، الحقيقة التي تقف التجربة الدينيَّة شاهدة عليها.

---

(٢٩) سيقول الفيلسوف الفرنسي برجسون، صديق ويليام جيمس، لاحقًا في كتابه «العقل الخلَّاق The Creative Mind»، الصادر عام ١٩٣٤، بأنه «هناك أمر بسيط، بسيط للغاية، إلى درجة أن الفيلسوف لم ينجح أبدًا في قوله. وهذا هو السبب في أنه ظلَّ يتحدَّث طوال حياته. فلم يتمكَّن أبدًا من صياغة ما كان يدور بخلده دون الشعور بأنه ملزمٌ بتصحيح صياغته، ثم تصحيح تصحيحه: وهكذا، من نظرية إلى نظرية، يصحِّح ما أنجزه عندما اعتقد أنه كان ينهيه، بمضاعفاتٍ تثير المزيد من المضاعفات، وتطورات تتراكم على التطورات، كانت لنقل بساطة حدسه الأصلي بصورة تقريبيَّة. فكل تعقيد مذهبه، الذي قد يستمر إلى ما لا نهاية، هو بالتالي نتيجة لعدم القابليَّة للمقايسة بين الحدس البسيط والوسائل المتاحة له للتعبير عنه». (المترجمان)

المحاضرة التاسعة عشرة

سِمَاتٌ أُخْرى

ها نحن قد عدنا مرةً أخرى ـ بعد رحلتنا عبر التصوُّف والفلسفة ـ إلى حيث كنَّا سابقًا: إن فوائد الدين، فوائده للفرد الذي يؤمن به، وفوائد هذا الفرد نفسه للعالَم، هي أفضل الحجج التي تحوي الحقيقة. ها نحن نعود إلى الفلسفة التجريبيَّة [البراجماتية]: فالحقيقة هي ما يعمل بشكل جيد، حتى لو كان يلزم علينا دومًا إضافة هذا القيد: «في المجمل». في هذه المحاضرة، يجب علينا العودة إلى الطريقة الوصفيَّة مرةً أخرى، وإنهاء الصورة التي رسمناها للوعي الديني بكلمةٍ عن بعض سماته المميزة الأخرى. ثم في المحاضرة الأخيرة، سيكون لدينا حرية القيام بمراجعةٍ عامَّة للموضوع واستخلاص استنتاجاتنا المستقلَّة.

النقطة الأولى التي سأتحدَّث عنها هي الدور الذي تؤديه الحياة الجماليَّة في تحديد اختيار المرء لدينه. فالبشر ـ كما قلت سابقًا ـ يعقلنون تجاربهم الدينيَّة بشكل لا ـ إرادي. فهم بحاجةٍ إلى الصياغات تمامًا كما يحتاجون إلى الرفقة في العبادة. ولذلك أعتقد أنني قد تحدثتُ بازدراء أكثر من اللازم عن عدم الجدوى البراجماتيَّة لقائمة الصفات السكولائيَّة الشهيرة للإله؛ لأنه يظل لها استخدام واحد قد أهملت النظر فيه. ويضعنا المقطع البليغ الذي يعدِّد فيه نيومان صفات الله[1] على المسار الموصل إلى هذا الاستخدام. ولأنه يرتلها كما قد يرتل إحدى الصلوات في الكاتدرائيَّة، فهو يُظهر مدى علوِّ قيمتها الجماليَّة. إن حمل تديننا العاري لهذه الزينة اللفظيَّة المهيبة والغامضة يثريه، تمامًا كما يثري الكنيسة امتلاكها أُرْغُنًا، ونحاسياتٍ قديمة، ورخامياتٍ، ولوحاتٍ جصيَّة، ونوافذَ مرسومة ملوَّنة. تضفي النعوت الإلٰهيَّة

---

(١) Idea of a University, Discourse III. = 7.

على إخلاصنا أجواءً وألحانًا. فهي مثل التراتيل الدينيَّة التي تخدم مجدَ الله وتسبِّح به، بل وربما تبدو أكثر جلالًا لكونها غير مفهومة. وتصبح العقول التي على شاكلة عقل نيومان(٢) غيورةً على مجد هذه النعوت تمامًا كما يغار الكهنة الوثنيون على الحُليِّ والزخرفيات التي تتوهَّج مزيِّنة أوثانهم.

من بين الامتدادات البنائيَّة الدينيَّة التي ينغمس فيها العقل عفويًّا، لا ينبغي أبدًا نسيان الدافع الجمالي. لقد وعدتكم بألَّا أقول شيئًا عن النظم الإكليريكيَّة [الكنسية] في هذه المحاضرات. لكن أرجو أن تسمحوا لي ـ عند هذه النقطة ـ أن أقول شيئا موجزًا عن الطريقة التي يساهم بها إشباع هذه النظم لاحتياجاتٍ جماليَّة معيَّنة في تمكينها من إحكام سيطرتها على الطبيعة البشريَّة. على الرغم من سعي بعض الأشخاص إلى التبسيط والنقاء الفكري، فإنه بالنسبة إلى البعض الآخر فإن **الثراء** هو أسمى المطالب المتخيَّلة(٣). وعندما يكون عقل المرء منتميًا لهذا النوع الأخير، فمن العسير أن يكون الدين الفرديُّ خادمًا لغرضه. وإنما يكون الاحتياج الجوانيُّ احتياجًا لشيء مؤسسيٍّ ومعقَّد، مهيب في الترابط الهرمي لأجزائه، حيث تهبط السلطة من مستوى إلى آخر، وفي كل مستوى يوجد ما يمكن وصفه بصفات الغموض والروعة، والمشتقة ـ في الأخير ـ من الألوهة التي هي منبع هذا النظام وذروته. وحينها يشعر المرء كأنه في حضرة بعض أعمال المعمار أو الحُلي

---

(٢) كان خيال نيومان متشوقًا جدًّا بشكل فطريٍّ إلى نظام إكليريكي لدرجة جعلته يقول: «منذ سنِّ الخامسة عشرة، كانت العقائد [وليس العاطفة الدينيَّة] هي المبدأ الأساسي لديني: لا أعرف أي دين آخر؛ ولا أستطيع الدخول في فكرة أي دينٍ من نوع آخر». ويتحدَّث عن نفسه، مرةً أخرى، في عمر الثلاثين قائلًا: «أحببت أن أتصرف وكأنني أشعر عندما أقف بين يدي الأسقف، كما لو أني واقفٌ بين يدي الله». (Apologia, 1897, pp. 48, 50).

(٣) يقف الاختلاف الفكري على قدم المساواة، في الأهمية العملية، مع الاختلاف المناظر له في الشخصية. لقد رأينا، تحت عنوان القداسة، كيف تستاء بعض الشخصيات من التشوُّش والارتباك وكيف يلزم عليها العيش في نقاء، واتساق، وبساطة (أعلاه، ص٤٠٨ وما يليها). لكنَّ ثمَّة آخرين لا يمكنهم، وعلى العكس من ذلك، الاستغناء عن الوفرة المفرطة، والضغط الزائد، والاستثارة، والعديد من العلاقات السطحيَّة. هناك رجال قد يصابون بنوبات إغماءٍ إذا سُدِّدت جميع ديونهم، وقُضِيَت تعهداتهم الماديَّة، وردَّ على رسائلهم، وخُلِّصوا من تشوشهم، ووُفِّت واجباتهم، فلم يبق منها إلا واحد، موضوعًا على طاولة نظيفة أمام عيونهم من دون أي شيء يمكن له أن يعيقهم عن تأديته مباشرةً. إن خلوَّ يوم واحدٍ من المهام بشكلٍ واضح سيكون أمرًا مروعًا بالنسبة إليهم. وينطبق الأمر نفسه على السهولة، والأناقة، وإبداء المودَّة، ونوال الاعتراف الاجتماعي ـ فالبعض منَّا يحتاج إلى قدرٍ كبيرٍ من هذه الأشياء التي قد تبدو للآخرين وكأنها كتلةٌ من الكذب والتكلُّف والحذلقة.

المزخرفة؛ ويسمع الصوت الساحر لتراتيل الجموع الغفيرة؛ ويشعر بالإيقاع التبجيليّ قادمًا من كل الأنحاء. وبالمقارنة مع مثل هذا النظام المعقَّد المهيب، الذي لا تبدو فيه الحركات الصاعدة والهابطة مزعجةً لاستقراره بأي شكلٍ من الأشكال، حيث لا يوجد عنصر واحد ـ مهما كان بسيطًا أو صغيرًا ـ غير مهمٍّ؛ ذلك لأن العديد من المؤسسات المبجَّلة تثبته في مكانه؛ كم تبدو البروتستانتية الإنجيلية مسطحة وجامدة، كم هي خاوية أجواء الحياة الدينيَّة الفرديَّة المعزولة التي تتباهى بأن «الإنسان قد يجتمع مع الله عند الْعُلَّيْقَةِ [مثل لقاء النبيِّ موسى بالربِّ]»[٤]. يا له من هدمٍ لهذا البناء الهرمي العظيم! فبالنسبة إلى مخيلةٍ اعتادت منظور الهيبة والمجد، يبدو أن المخطط البروتستانتي الذي يكتفي فقط بالإنجيل يقدم للمؤمنين مأوى للفقراء على أنه قَصْرٌ.

إن الأمر يشبه إلى حدٍّ كبير العواطف الوطنيَّة لدى أولئك الذين نشأوا في الإمبراطوريات القديمة. فكم من العواطف ستُحبَط في أحدهم عندما يتخلَّى عن الألقاب التعظيمية، والأضواء القرمزيَّة وضجيج موسيقى الآلات النحاسيَّة، والثياب ذات التطريز الذهبي، والقوات العسكريَّة بخوذاتها المزيَّنة بالريش، والخوف والارتعاش، ويتحمَّل رئيسًا يرتدي معطفًا أسود، وهو يصافحكم، والذي ربما ينحدر أصله من «بيت» مبنيٍّ فوق مرجٍ أو مرعى، به غرفة جلوس واحدة تتوسطها منضدة عليها الكتاب المقدَّس. إن ذلك ليُفقر المخيلة الملكيَّة!

ويبدو لي أن قوة هذه المشاعر الجماليَّة تجعل من المستحيل على

---

(٤) في محاضرات نيومان عن التبرير بالإيمان المحاضرة الثامنة، الفقرة ٦، يوجد مقطع رائع يعبِّر عن نمط هذا الشعور الجمالي في المسيحيَّة. لكنه للأسف طويلٌ للغاية بحيث يتعذَّر اقتباسه هنا.

[يتحدث نيومان في تلك الفقرة عن عظمة المسيح، وكيفية تجلِّي تلك العظمة في الكنيسة وشعبها، فيقول: «أصبحت الكنيسةُ جسدَ المسيح، وكهنتها نوَّابه، وشعبها أعضاءه... فلا يوجد تحت الإنجيل سوى كاهنٍ ونبي وملك واحد، ولا يوجد سوى مذبح وأضحية وبيت واحد لله. الوحدة هي السرُّ المميز. كل النِّعم تتدفَّق من المصدر الواحد، وكل الحياة تدور في أعضاء الجسد الواحد... وبالتأكيد، فإن ذلك الجيل الذي أُختير، ذلك الكهنوت الملكي، تلك الأمَّة المقدَّسة، ذلك الشعب المميز، أفضل بكثير من النبي سليمان في كل مجده؛ لأن ذلك الجيل يعيش حياته مختبئًا مع المسيح في الله، فشعب الكنيسة أحياء لأنه يحيا فيهم، وهم مباركون لأنه مبارك، فهم عطر رائحة أنفاسه وثيابه؛ بل هم روح واحدة معه، هم حمامة المسيح». (المترجمان)]

البروتستانتية ـ ومهما كانت متفوِّقةً على الكاثوليكية في العمق الروحي ـ النجاح في الوقت الحاضر، من جهة جذب أعدادٍ من المتحولين دينيًا أكثر من الكنيسة الأكثر تبجيلًا. فهذه الأخيرة تقدِّم للمخيلة مرعًى وظلالًا أكثر ثراءً، ولديها العديد من خلايا النحل ذات الأنواع المختلفة من العسل، وهي متسامحة للغاية في اجتذاباتها المتنوِّعة والمتعدِّدة للطبيعة البشريَّة، حتى إن البروتستانتية ستظهر دومًا للعين الكاثوليكية بصورة مأوى الفقراء. فلن يفهم العقل الكاثوليكي. فالكثير من المعتقدات والممارسات العتيقة التي تقرها الكنيسة، إذا أُخِذَت بالمعنى الحرفي، تبدو صبيانيَّة في عينِ المثقفين الكاثوليك تمامًا كما هي في عينِ البروتستانت. إلا أنها بالنسبة إلى الكاثوليكي «صبيانيَّة» بالمعنى المبهج لهذه الكلمة ـ بريئة ولطيفة، وتبعث على الابتسام بالنظر إلى عدم نضج عقول أولئك الأشخاص الأعزاء. أما بالنسبة إلى البروتستانتي فهي ـ وعلى النقيض من ذلك ـ صبيانيَّة بمعنى أنها أكاذيبُ حمقاء. وعلى البروتستانتي أن يقضي تمامًا على مضمونها الحسَّاس والمحبوب، تاركًا الكاثوليكي يرتجف أمام حرفيَّته. فيبدو البروتستانتي لهذا الأخير كما لو كان متجهِّمًا مثل أحد أنواع الزواحف فاقدة الحس، والباردة، والرتيبة. لن يفهم الاثنان بعضهما البعض أبدًا ـ فمراكز طاقتهما العاطفيَّة مختلفة للغاية. إن الحقيقة الدقيقة الصارمة وتعقيدات الطبيعة البشريَّة في حاجةٍ دائمًا إلى مترجِمٍ مشترك بينهما(٥). وكفانا بهذا حديثًا عن التنويعات الجماليَّة للوعي الديني.

في معظم الكتب التي تتناول الدين، هناك ثلاثة أشياء تُقدَّم باعتبارها عناصره الأكثر جوهريةً. وهي: الأضحية، والاعتراف، والصلاة. ويجب أن أدلي بكلمةٍ ـ ولو موجزة ـ حول كل عنصر من هذه العناصر. ولنبدأ أولًا بالأضحية.

---

(٥) قارن بين الطابع غير الرسمي للبروتستانتية، حيث يقوم «المحبُّ الوديع للخير»، وحده مع إلٰهه، بزيارة المرضى، وما إلى ذلك، من أجلهم؛ وبين «العمل التجاري» المفصل الذي يحدث في حالة التفاني الكاثوليكي، والذي يحمل معه الإثارة الاجتماعية التي تتَّسم بها كل الأعمال التجاريَّة المعقَّدة. إذ يمكن للمرأة الكاثوليكية ذات العقليَّة الدنيويَّة على نحو أساسيٍّ أن تزور المرضى بغرض إغوائيٍّ جاذب فحسب، لمديرها وكاهن الاعتراف الخاص بها، ولتنامي «جدارتها»، ولقديسيها الشفعاء، ولعلاقتها المميزة مع الله؛ إذ ستلفت انتباهه باعتبارها متفانيةً محترفةً، ولمكانتها الاجتماعيَّة المرموقة والمعروفة في جماعتها.

ينتشر تقديم الأضحيات للآلهة في العبادة البدائيَّة. لكن مع تنقيح الطوائف وتهذيبها بمرور الوقت، حلَّت أضحيات أكثر روحانيةً في طبيعتها محلَّ التقديمات المحروقة ودماء التُيُوس. فلا توجد في اليهوديَّة ولا الإسلام ولا البوذيَّة أضحياتٌ طقسيَّة؛ وكذلك هو الحال في المسيحيَّة، إلا بالقدر الذي حُفظت به فكرة الأضحية - بصورة معدَّلة - في سِرِّ صلب المسيح للتكفير عن خطايانا [فداء المسيح]. ففي هذه الديانات، تحلُّ التقديمات القلبيَّة، ونبذ الذات الجوَّانيَّة، محلَّ تلك القرابين عديمة الجدوى. وفي الممارسات الزهديَّة التي يشجِّع عليها كلٌّ من الإسلام والبوذية والمسيحية القديمة، نرى كيف أنه لا يمكن إسقاط فكرة أن الأضحية - أيًّا كان نوعها - هي ممارسةٌ دينيَّة. ولقد تحدَّثت في محاضرات الزهد عن دلالتها باعتبارها رمزًا للأضحيات التي تتطلبها منَّا الحياة، إذا ما عشناها بجدٍّ وحزم(٦). لكن بما أني قد قلتُ كلمتي عنها سابقًا، وبما أن هذه المحاضراتِ تتجنَّب صراحةً العادات الدينيَّة المبكِّرة ومسائل اشتقاقها من الأصل؛ فسأترك موضوع الأضحية تمامًا وأنتقل إلى موضوع الاعتراف.

وفيما يتعلَّق بالاعتراف، سيكون حديثي مختصرًا للغاية أيضًا، ومتعلِّقًا بجانبه النفسي، وليس التاريخي. ليس الاعتراف منتشرًا على نطاقٍ واسعٍ مثل الأضحية، فهو يتوافق مع مرحلة أكثر جوَّانيَّة وأخلاقيَّة من العاطفة الدِّينيَّة. إنه جزءٌ من المنظومة العامَّة للتطهُّر والتنقية التي يشعر المرءُ أنه في حاجةٍ إليها من أجل أن تربطه علاقة صحيحة مع إلهه. فبالنسبة إلى المُعترِف، تنتهي الأكاذيب وتبدأ الحقائق؛ لقد طرد فساده من داخله. وإن لم يكن قد تخلَّص منه فعليًّا، فإنه على الأقل لم يعد يغطيه تحت قشرةٍ خارجيَّة من الادعاء المنافق للفضيلة - إنه على الأقل يعيش على أساس واقعيٍّ. يصعب تفسير الاضمحلال الكامل لممارسة الاعتراف في المجتمعات الأنجلوسكسونية. إن رفض البابوية الكاثوليكية هو بالطبع التفسير التاريخي لهذا الاضمحلال، بما أن الاعتراف في ظلِّ البابوية كان يرافقه تكفير الخطايا ومنح الغفران وغيرها من الممارسات غير المقبولة. لكن من ناحية المذنب نفسه، يبدو كما لو أن حاجته للاعتراف كان يجب أن تكون أشدَّ من

---

(٦) انظر أعلاه ص٤٠٨.

أن تتقبَّل مثل هذا الرفض المقتضب لإشباعها. فقد يرى المرء أنه في حالة العديد من الأشخاص، كان لا بدَّ لشرنقة السريَّة أن تُفتح، وللخُرَّاج المحتقن أن ينفجر ويرتاح، بواسطة الاعتراف، حتى لو كانت الأذن التي تسمعه غير جديرة. ولقد عملت الكنيسة الكاثوليكية على أن يحلَّ الاعتراف العلني الأكثر جذريةً محلَّ الاعتراف السمعي السري لكاهنٍ واحد، لأسبابٍ نفعيَّة واضحة. ويبدو أننا نحن البروتستانت الناطقين بالإنجليزية، بطبيعتنا الانطوائية واعتمادنا العام على الذات، نجد أنه من الكافي وضع ثقتنا في الله وحده[7].

الموضوع التالي الذي يتعيَّن عليَّ التعليق عليه هو الصلاة [بمعناها الواسع الذي يشمل الدعاء]، وهذه المرة يجب أن يكون حديثي أقلَّ إيجازًا. لقد سمعنا الكثير من الكلام ضد الصلاة في الآونة الأخيرة، وخاصةً الصلاة من أجل طقسٍ أفضل ومن أجل شفاء المرضى. بالنسبة إلى الصلاة من أجل المرضى، فلو كان من الممكن لأي حقيقة طبيَّة أن تُعتبر ثابتةً، فهي أن الصلاة في بيئاتٍ معيَّنة قد تُسهم حقًّا في الشفاء، وينبغي تشجيعها باعتبارها وسيلةً علاجيَّة. ولكونها عاملًا طبيعيًّا في صحَّة الشخص المعنويَّة، فمن شأن إغفالها أن يكون ضارًّا. ولكن يختلف الأمر في حالة الصلاة من أجل طقسٍ أفضل. فعلى الرغم من حداثة الاعتقاد المعاكس[8] [أي: في عدم تأثير الصلاة في المناخ]، فإن جميعنا يعرف الآن أن حالات الجفاف والعواصف ناتجةٌ عن أسبابٍ فيزيائيَّة طبيعيَّة سابقة، وأنه ليس بمقدور الالتماسات المعنويَّة منعها. لكن الصلاة التوسليَّة ليست سوى قسم واحدٍ من أقسام الصلاة. وإذا أخذنا كلمة «صلاة» بالمعنى الأوسع للكلمةً؛ على أنها تعني كل أنواع التواصل أو المحادثة الجوَّانيَّة مع القوة المُعترَف بها بوصفها قوةً إلٰهيَّة، يمكننا بسهولة رؤية أن النقد العلمي لا يمسها على الإطلاق.

---

(٧) توجد مناقشة أشمل للاعتراف في كتاب فرانك جرانجر FRANK GRANGER الممتاز، «روح المسيحي The Soul of a Christian»، لندن، ١٩٠٠، الفصل الثاني عشر.

(٨) كمثالٍ: «في أثناء وجود قسيس بلدة سادبوري في محاضرة يوم الخميس في بوسطن، سمع الكاهن الرسمي هناك وهو يصلِّي من أجل المطر. وبمجرَّد انتهائه، ذهب إلى ذلك الكاهن المتوسل وقال له: «أنتم يا كهنة بوسطن، بمجرَّد ذبول زهرة توليب تحت نوافذكم، تذهبون إلى الكنيسة للصلاة من أجل المطر، حتى تغرق كلٌّ من بلدتي كونكورد وسادبوري تحت الماء».

R. W. EMERSON: Lectures and Biographical Sketches, p. 363.

إن الصلاة بهذا المعنى الواسع هي روح الدين وجوهره. يقول اللاهوتي الليبرالي الفرنسي أوغست ساباتيه Auguste Sabatier (١٨٣٩ ـ ١٩٠١): «إن الدين اتصالٌ، علاقة واعية وطوعيَّة إراديَّة، تدخل فيها الروح المتأزمة مع القوة الغامضة التي تشعر الروح بالاعتماد عليها، وبأن مصيرها مُعَلَّقٌ بين يديها. يتحقَّق هذا الاتصال مع الله من خلال الصلاة. فالصلاة هي الدين بشكل فعليٍّ مُمَارَس؛ أي: إنها دين حقيقيٌّ. وهي التي تميز الظاهرة الدينيَّة عن الظواهر المشابهة أو المقاربة لها كالعواطف الأخلاقيَّة أو الجماليَّة. ليس جوهر الدين سوى الفعل النشط الذي يسعى عبره العقل بأكمله إلى إنقاذ نفسه من خلال التشبُّث بالمصدر الذي يستمدُّ منه حياته. وهذا الفعل هو الصلاة، والمعنى الذي أفهمه من هذا المصطلح ليس أنها تلفُّظ عبثيٌّ ببعض الكلمات، ولا أنها مجرَّد تكرارٍ لبعض الصياغات المقدَّسة؛ وإنما هي حركة الروح، التي تضع نفسها في علاقة اتصالٍ شخصيَّة مع القوة الغامضة التي تستشعر حضورها ـ قبل حتى أن يكون لهذه القوة اسمٌ تناديها الروح به. أينما تغيب هذه الصلاة الجوَّانيَّة، لا يكون هناك دين؛ وأينما تعلو هذه الصلاة الروح وتحركها، حتى في غياب الأشكال والعقائد الدينيَّة، يكون لدينا دين حيٌّ. ومن هنا، يفهم المرء لماذا لا يُعَدُّ ما يُسمَّى بـ«الدين الطبيعي» دينًا بحقٍّ. فهو يفصل بين الإنسان والصلاة. ويترك الإنسان والله في تباعدٍ متبادل، من دون تبادلٍ حميميٍّ، أو حوارٍ جوَّاني، أو تعاملٍ مشترك، أو عملٍ لله في الإنسان، ولا عودة للإنسان إلى الله. فهذا الدين المزعوم ليس ـ في الأساس ـ سوى فلسفة. وُلِد في عصور العقلانيَّة من التحقيقات النقدية، ولم يكن شيئًا قَطُّ إلا مجرَّد تجريد. مخلوق مصطَنَع وميت، بالكاد يكشف لمتفحِّصه عن إحدى السمات السليمة للدين»(٩).

ويبدو لي أن سلسلة محاضراتنا هذه بأكملها تبرهن على صحَّة دعوى السيد ساباتيه السابقة. فالظاهرة الدينيَّة، مدروسة باعتبارها واقعة جوَّانيَّة، بمعزلٍ عن التعقيدات الكنسية أو اللاهوتية؛ قد أظهرت أنها تتألَّف ـ في كل مكانٍ وفي جميع مراحلها ـ من وعي الأفراد بالاتصال الواقع بينهم وبين القوى العليا التي يشعرون بصلتهم معها. وهذا الاتصال يُدرك في حينه على

---

(٩) AUGUSTE SABATIER: Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 2me éd., 1897, pp. 24-26, abridged.

أنه نشطٌ ومتبادلٌ. وإذا لم يكن هذا الاتصال مؤثرًا وفعَّالًا، وإذا لم يكن علاقة تبادليَّة، وإذا لم يكن ثَمَّة شيءٌ مُتَبادَلٌ بالفعل في أثنائه، وإذا لم يختلف العالَم بسبب حدوثه؛ فإن فالصلاة - إذا ما أخذناها بهذا المعنى الواسع الدال على أن هناك شيئًا ما **مُتَبادَلًا** - ستكون بالطبع شعورًا بما هو وهميّ، وعندها يلزم تصنيف الدين ككلٍّ ليس فقط على أنه يحتوي على عناصر وهميَّة - فهي موجودة بلا شكٍّ في كل مكان - وإنما على أنه متجذِّر في الوهم تمامًا، بالضبط كما وصفه الماديون والملحدون دومًا. وعندما تُستبعد التجارب المباشرة للصلاة باعتبارها شواهدَ باطلةً، لن يبقى لنا من الدين - على الأكثر - إلا بعض الاعتقادات الاستدلاليَّة بضرورة وجود سبب إلٰهيٍّ لنظام الوجود بأكمله. لكن هذه الطريقة للتأمُّل في الطبيعة، والمُرضية بلا شكٍّ للأشخاص ذوي الذوق التَّقَويِّ، لن تترك لهم سوى دور المشاهدين في مسرحية ما؛ بينما في الدين الممارس، وفي الحياة الصلاة، يبدو أننا نكون الممثلين أنفسهم، وليس في مسرحية ما وإنما في واقعٍ جادٍّ للغاية.

وبالتالي، فإن صدق الدين يرتبط ارتباطًا لا انفصام فيه بمسألة ما إذا كان وعي الصلاة خادعًا أم لا. فالاقتناع بأن شيئًا ما مُتَبادَلًا حقًّا في هذا الوعي هو جوهر الدين الحيِّ. أما فيما يتعلَّق بمحتوى التبادل، فقد اختلفت الآراء بشأنه اختلافًا كبيرًا. فقد كان - وما زال - يُعتقد في أن هذه القوى غير المرئيَّة تقوم - في أثناء الصلاة - بأشياء لا يمكن لأي شخصٍ مستنير في الوقت الحاضر الإيمان بها. وهو ما قد يبرهن على أن مجال تأثير الصلاة ذاتيٌّ حصرًا، وأن ما يتغيَّر بشكل مباشر هو فقط عقل المُصلِّي نفسه. ولكن على الرغم من أن نظرتنا لتأثيرات الصلاة قد تكون محدودةً بالنقد، فإن الدين - بالمعنى الحيوي النشط الذي تدرسه به هذه المحاضرات - يجب أن يُثبت أو ينتفي على أساس الاقتناع بحدوث تأثيراتٍ من نوعٍ ما بالفعل. فالدين يصرُّ على أنه من خلال الصلاة تتحقَّق الأشياء التي لمْ يكن لها أن تتحقَّق بأي طريقة أخرى: تحرِّر الصلاة الطاقة المقيدة، التي تعمل عملها في جزءٍ - سواء أكان موضوعيًّا أم ذاتيًّا - من عالم الوقائع.

يُعَبَّر عن هذه الأطروحة بشكل لافتٍ في رسالة كتبها الراحل فريدريك مايرز إلى صديقٍ له، والذي سمح لي بالاقتباس منها. إنها تُظهر مدى استقلاليَّة غريزة الصلاة عن التعقيدات العقائديَّة المعتادة. يقول السيد مايرز:

«أنا سعيد لأنك سألتني عن الصلاة؛ لأن لديَّ أفكارًا قويَّة حول هذا الموضوع. فلننظر أولًا في الحقائق التي أمامنا. يوجد حولنا كون روحيٌّ، وهذا الكون الروحي في علاقةٍ حقيقيَّة مع الكون المادي. فتأتي من هذا الكون الروحي الطاقة التي تحفظ الكون المادي؛ الطاقة التي تصنع حياة كل روح فرديَّة. إن أرواحنا مدعومةٌ بامتصاصها المستمر لهذه الطاقة، وقوة هذا الامتصاص تتغيَّر دائمًا، تمامًا كما تتغيَّر قوة امتصاصنا للمواد المغذِّية من ساعةٍ إلى أخرى.

أسميها **حقائق**؛ لأنني أعتقد أن نظامًا ما من هذا النوع هو الوحيد الذي يتفق مع أدلتنا الفعليَّة، التي لا يمكن تلخيصها هنا نظرًا لتعقيدها الشديد. إذن، فكيف **نتصرف** بناءً على هذه الحقائق؟ بوضوح، يلزم علينا السعي لامتصاص أكبر قدرٍ ممكنٍ من الحياة الروحيَّة بداخلنا، وتبنِّي أي سلوكٍ تُظهر التجربة أنه مفيدٌ لمثل هذا الامتصاص. و**الصلاة** هي الاسم العامُّ لسلوك الترقُّب المنفتح والحريص هذا. وإذا ما تساءلنا بعد ذلك إلى **مَن** بالتحديد نصلي، فإن الجواب (مهما كانت غرابة ذلك) يجب أن يكون أن **هذا** لا يهمُّ كثيرًا. إن الصلاة ليست شيئًا ذاتيًّا محضًا؛ فهي تعني زيادة حقيقيَّة في شدَّة امتصاص القوة الروحيَّة أو الفضل الإلٰهي؛ لكننا لا نعرف بشكل كافٍ ما يحدث في العالم الروحي حتى يتسنَّى لنا معرفة كيف تعمل الصلاة؛ **مَن** يدركها، أو عبر أي قناةٍ يتنزل الفضل. من الأفضل أن يصلي الأطفال للمسيح، فهو على أي حالٍ أسمى روح فرديَّة نمتلك معرفةً عنها. ولكن سيكون من الطيش القول إن المسيح نفسه **يسمعنا**؛ بينما القول بأن **الله** يسمعنا هو مجرَّد إعادة تأكيدٍ للمبدأ الأول: يتدفَّق الفضل إلى عالمنا من العالم الروحي اللا - نهائي».

دعونا نؤجِّل مسألة صدق أو كذب الاعتقاد بأن القوة الروحيَّة تُمتَصُّ حتى المحاضرة التالية، عندما يتعيَّن علينا الوصول إلى استنتاجاتٍ عقائديَّة، هذا إن وجِدت. ولندع هذه المحاضرة تظل مقتصرةً على وصف الظواهر؛ وكمثالٍ ملموسٍ على النوع المتطرِّف من الطريقة التي يمكن أن تعاش بها حياة الصلاة، اسمحوا لي أن أتناول حالةً يعرفها معظمكم، حالة جورج مولر George Müller (١٨٠٥ - ١٨٩٨) من بريستول Bristol. لقد كانت صلوات مولر من النوع التوسليِّ الشديد. ففي وقتٍ مبكِّر من حياته، قرَّر أن

يأخذ بعض وعود الكتاب المقدَّس بمعناها الحرفي، وأن يترك نفسه يأكل، ليس ببصيرته الدنيويَّة، وإنما بيد الربِّ. كانت سيرته المهنيَّة نشطةً وناجحةً بشكل استثنائيٍّ، وكان من بين ثمارها: توزيع أكثر من مليوني نسخة من نصِّ الكتاب المقدَّس بلغاتٍ مختلفة، وتجهيز عدَّة مئاتٍ من المبشِّرين، وتوزيع أكثر من مائة وأحد عشر مليونًا من الكتب والكتيبات والرسائل، وبناء خمسة ملاجئ كبيرة، ورعاية آلاف الأيتام وتعليمهم؛ وأخيرًا، إنشاء مدارس تعلَّم فيها أكثر من مائة وواحد وعشرين ألف تلميذ من الشباب والكبار. على مدار هذا العمل، تلقَّى السيد مولر وأدار ما يقرب من مليون ونصف المليون جنيه إسترليني، وسافر أكثر من مائتي ألف ميل في البر وفي البحر[١٠]. وخلال ثمانية وستين عامًا من خدمته كقسٍّ، لم يمتلك أي شيء باستثناء ملابسه وأثاثه، ومبالغ نقديَّة كافية فقط للمصاريف اليومية؛ ومات في سنِّ السادسة والثمانين تاركًا أملاكًا تبلغ قيمتها مائة وستين جنيهًا إسترلينيًّا فقط.

«كانت طريقته هي السماح بأن تكون احتياجاته العامَّة معروفةً على الملأ، أما ضرورياته المؤقَّتة فلم يكن ليسمح للآخرين بأن يطلعوا على تفاصيلها. ومن أجل إشباع هذه الأخيرة، كان يصلي مباشرةً إلى الربِّ، معتقدًا أن الدعوات تُستجاب دائمًا ـ عاجلًا أم آجلًا ـ شريطة أن يكون صاحبها واثقًا بما يكفي. يقول: «عندما يضيع مني شيء ما، كمفتاح مثلًا، أسأل الربَّ أن يرشدني إليه، وأترقَّب استجابته لدعائي. عندما لا يأتي الشخص الذي ضربت له موعدًا في الوقت المتفق عليه، ويبدأ الأمر في إزعاجي، أسأل الربَّ أن يُعجل به إليَّ، وأترقَّب استجابته لدعائي. عندما لا أفهم فقرةً من كتاب الله، أناجي الربَّ بقلبي لأنه سيسعد أن تعلِّمني روحه القُدُس، وأترقَّب استجابته لي وأتعلَّم، على الرغم من أنني لا أعرف الوقت ولا الطريقة التي سيحدث بها ذلك. عندما أذهب لأبشِّر بكلمة الربِّ في العالم، أطلب المساعدة منه، و. . . لا أكون مغتمًّا، وإنما منشرح الصدر؛ لأنني أترقَّب عونه».

اعتاد مولر ألَّا يراكم الفواتير مطلقًا، ولو لأسبوعٍ واحد. «فالربُّ يرزقنا

---

(١٠) مرجعي في هذه الإحصائيات هو العمل صغير الحجم عن مولر، بقلم فريدريك ج. وارن FREDERIC G. WARNE، نيويورك، ١٨٩٨.

اليوم بيومه. . . قد يأتي موعد دفع الدين المستحق لهذا الأسبوع وليس لدينا أموال لسداده؛ وبالتالي قد نزعج هؤلاء الذين نشتري منهم، فنجد أنفسنا حينها نتصرَّف ضد وصية الربِّ: (لا تَكُونُوا مَدِينِينَ لأَحَدٍ)(١١). فمن اليوم فصاعدًا، وكما أن الربَّ يعطينا احتياجاتنا يوميًّا، فإننا نعرض على من نشتري منهم أن ندفع ثمنَ كل غرضٍ في لحظة شرائنا له، وألَّا نشتري أبدًا ما لا يمكننا دفع ثمنه في لحظتها، مهما بدا ضروريًّا، ومهما كانت رغبة الباعة في ألَّا ندفع لهم إلا بعد أسبوع».

الأغراض المطلوبة التي يتحدَّث عنها مولر هنا هي الطعام والوقود وما إلى ذلك من الأشياء التي تحتاجها دور الأيتام الخاصَّة به. ورغم أن يوم هؤلاء اليتامى كان يبدو وأنه سينتهي غالبًا من دون تناول أيِّ وجبة، فإن ذلك ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ لم يحدث قطُّ تقريبًا. فيقول: «لم أشعر أبدًا بحضور الله بشكل أقرب وأوضح من لحظة إدراكنا بعد الإفطار أنه لا توجد إمكانيَّة لتقديم العشاء سوى لمائة شخص فقط من الموجودين؛ أو من لحظة إدراكنا بعد العشاء أنه لا توجد إمكانيَّة لتقديم الشاي، ومع ذلك قَدَّمَ الربُّ الشاي؛ كل هذا دون أن يطَّلع إنسان واحد على احتياجنا. . . إن نفسي ـ بفضلِ الله ونعمته ـ مطمئنةٌ تمامًا إلى أن الربَّ أهلٌ للتوكُّل عليه، لدرجة أنني في خضمِّ أشد الحاجات، أتمكَّن من القيام بأعمالي الأخرى في سلام. وفي الحقيقة، إذا لم يهبني الربُّ ذلك، الذي هو نتيجة الثقة به، لن أكون قادرًا على العمل على الإطلاق تقريبًا؛ لأنه الآن من النادر نسبيًّا أن يأتي يومٌ لا أكون محتاجًا فيه للقيام بجزءٍ أو بآخر من العمل»(١٢).

وعن بنائه لدور الأيتام بواسطة الصلاة والإيمان فحسب، يؤكِّد مولر أن الدافع الأساسي له وراء ذلك هو «أن يكون لديه ما يشير إليه بوصفه دليلًا مرئيًّا على أن إلهنا وآبانا أهلٌ للتوكُّل عليه كما كان دومًا، على أنه مستعدٌّ ـ كما كان دومًا ـ لإثبات أنه الإله الحيُّ، في يومنا هذا كما كان في الماضي، لكل أولئك الذين وضعوا ثقتهم فيه»(١٣). ولهذا السبب رفض اقتراض المال

---

(١١) رومية ١٣ : ٨. (المترجمان)

(١٢) The Life of Trust; Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller, New American edition, N. Y., Crowell, pp. 228, 194, 219.

(١٣) Ibid., p126.

لأيٍّ من مشروعاته. ويقول: «ما الذي سيحدث عندما نتعجَّل وتستبق أفعالنا أعمال الله ونحن نمضي في طريقنا؟ بالتأكيد نضعف إيماننا بدلًا من أن نزيده؛ وفي كل مرة نعمل فيها من أجل خلاصنا، نجد أنه من الصعب أكثر فأكثر أن نثق في الله، إلى أن نستسلم تمامًا - في نهاية المطاف - لعقلنا الطبيعي الساقط وحينها سيسود الكفر. لكن كم سيختلف الحال إذا تمكَّن المرء من انتظار الموعد الذي اختاره الله لحدوث الأشياء، والتوجُّه إليه وحده طلبًا للعون والخلاص! يا لعذوبة هذا العون عندما يأتي أخيرًا، مهما كان عدد الصلوات الراجية له، ويا لها من هدية تعويضيَّة! عزيزي القارئ المسيحي، إذا لم تمشِ في طريق الطاعة هذا من قبل، فقم بذلك الآن، وستعرف حينها - وبالتجربة - عذوبة البهجة التي تنجم عنه»[١٤].

وعندما كانت الإمدادات تصل، ولكن ببطء، كان مولر دائمًا ما ينظر للأمر على أنه امتحانٌ لإيمانه وصبره. وأنه عندما يُمتحن إيمانه وصبره بالقدر الكافي، كان الربُّ يرسل المزيد من المدد. «ولقد حصل ذلك بالفعل» - أقتبس من مذكراته - «فقد مُنِحتُ اليوم مبلغًا قدره ٢٠٥٠ جنيهًا إسترلينيًّا، منها ٢٠٠٠ جنيه لصندوق بناء [منزل معيَّن]، و٥٠ جنيهًا للضروريات المطلوبة حاليًا. ومن المستحيل أن أصف فرحي بالله عندما تلقيت هذا التبرع. لم أكن منفعلًا ولا مندهشًا؛ لأنني **أترقَّب** استجابته لصلواتي. **فاعتقادي أن الله يسمعني**. ومع ذلك، كان قلبي مليئًا بالبهجة لدرجة أنني لم أفعل شيئًا سوى **الجلوس** بين يدَي الله، وتعظيمه، مثلما فعل النبيُّ داود في الإصحاح السابع من سفر صموئيل الثاني[١٥]. وفي النهاية، خررت بوجهي على الأرض وانخرطت في شكر لله - وفي تسليم قلبي له من جديد له - على نعمته المباركة»[١٦].

إن جورج مولر حالةٌ متطرِّفة من جميع النواحي، ومن بين هذه النواحي

---

(١٤) Op. cit., p. 383, abridged.

(١٥) تصف هذه الآيات نِعمَ الله على داود، وشكر داود لربِّه عليها، فيقول داود لربِّه فيها: «فَمِنْ أجلِ وَعْدِكَ وَبِحَسَبِ قَلْبِكَ، سَتَفْعَلُ كُلَّ هَذِهِ العَظائِمِ. وقَدْ كَشَفْتَها كُلَّها لِي أنا خادِمَكَ. ٢٢ فَأنْتَ عَظِيمٌ يا اللهُ. وَنَحْنُ لَمْ نَسْمَعْ طَوالَ حَياتِنا بِمِثْلِكَ، وَلا بِإلَهٍ سِواكَ». (المترجمان)

(١٦) Ibid., p.323

ليس هناك ما هو أشد تطرفًا من ضيق أُفقه العقلي. لقد كان إلهه ـ كما كان يقول في كثيرٍ من الأحيان ـ شريكه التجاري. ويبدو أنه لم يكن يمثّل لمولر أكثر من قسٍّ خارقٍ مهتمٍّ بجماعة التجّار وآخرين في بريستول، باعتبارهم قديسيه، وبدور الأيتام وغيرها من المؤسسات؛ لكنه لم يكن يمتلك أيًّا من تلك الصفات الأوسع، والأغرب، والأكثر مثاليَّة، التي أضفاها عليه الخيال البشريُّ في أماكن أخرى. وباختصار، لقد كان مولر شخصًا غير فلسفيٍّ على الإطلاق. فتصوُّره الشخصي والعملي بشدَّة لعلاقاته مع الله يمثّل استمراريةً لتقاليد الفكر الإنساني الأكثر بدائيةً[١٧]. وعندما نقارن عقلًا كعقله بعقلٍ كعقل إيمرسون أو فيليبس بروكس، على سبيل المثال، يتبيَّن لنا وسع المدى الذي يشمله الوعي الديني.

ثَمَّة كمٌّ ضخم من الأدبيات المتعلِّقة باستجابة الصلوات التوسُّليَّة. فالدوريات الإنجيلية ممتلئةٌ بسردياتٍ لمثل هذه الاستجابات، وهناك كتب

---

(١٧) لا أستطيع مقاومة إغراء اقتباس تعبير عن شكلٍ أكثر بدائيةً للفكر الديني حتى من حالة مولر، والذي أجده في عمل الكاتب الإنجليزي إدوارد أربر Edward Arber (١٨٣٦ ـ ١٩١٢) بعنوان «المستودع الإنجليزي English Garner»، المجلد السابع، ص٤٤٠. كان روبرت لايد Robert Lyde، وهو بحار إنجليزي، ومعه صبي إنجليزي، سجينين على متن سفينة فرنسية في عام ١٦٨٩، وهجما على طاقمها المكوَّن من سبعة فرنسيين، فقتلوا اثنين منهم، وأسروا الخمسة الآخرين، وأعادوا السفينة إلى الوطن. يصف لايد كيف أنه وسط عمله البطولي، وجد أن إلٰهه حاضرٌ لمد يد العون في وقت الشدَّة:

«بعون الله، احتفظت بثباتي عندما حاول ثلاثة منهم، ثم رابع، إسقاطي. وعندما شعرت بشدَّة تشبُّث الفرنسي الذي أمسك بوسطي، قلت للصبي: «دُرْ حول عامود أجهزة الملاحة، وأسقط الرجل المتشبث بظهري». فضربه الصبي ضربة واحدة على رأسه جعلته يتهاوى... ثم بحثت حولي عن عامود حديدي أو أي شيء آخر يصلح لضربهم به. لكني لم أجد شيئًا. فقلت: (يا رب، ماذا أفعل؟). وإذا بي وأنا ألتفت ببصري إلى جانبي الأيسر، ألمح عامودًا حديديًّا معلقًا، فرفعت ذراعي اليمنى وأمسكته، ولأربع مراتٍ ضربت بحافته نقطةً في جمجمة ذلك الرجل المتشبث بذراعي اليسرى حتى انغرزت فيها بعمق ربع بوصة. [ثم سحب أحد الفرنسيين العامود الحديدي بعيدًا عن لايد]. لكن من خلال العناية الإلٰهيَّة الرائعة! إما أنها سقطت من يده، وإمَّا ألقاها، وفي اللحظة نفسها أعطاني الإله القدير القوة الكافية لإمساك رجلٍ بيدٍ واحدة، ورميه على رأس الآخر. وباحثًا مرة أخرى عن أي شيء قد أضربهم به، ولكني لم أرَ شيئًا صالحًا لذلك، فقلت: (يا رب! ماذا أفعل الآن؟). ومن ثمَّ فقد سرَّ الله أن يذكرني بوجود سكينٍ في جيبي. وعلى الرغم من أن اثنين من الرجال كانا يمسكان بذراعي اليمنى، فإن الإله القدير أعطاني القوة لوضع يدي اليمنى في جيبي الأيمن، وإخراج السكين الذي كان في غمده... ووضعته بين ساقَي ثم أخرجته من غمده، وقطعت حلقَ الرجل الذي كان ظهره ملاصقًا لصدري؛ فسقط على الفور، ولم يتحرك بعدها قَطُّ» ـ لقد اختصرت قصة لا يد قليلًا.

[أحال جيمس الاقتباس السابق إلى «English Garland»، والصواب هو «English Garner»، وهي مجموعة من ثماني مجلدات جمع فيها أربر القصص والأشعار الإنجليزية القديمة. (المترجمان)].

كاملة مُكرسة لهذا الموضوع[١٨]؛ لكن بالنسبة إلينا ستفي حالة مولر بالغرض.

يتبع عددٌ لا يُحصى من المسيحيين الآخرين في حياة الصلاة الخاصَّة بهم نوعًا أقلَّ ثباتًا في نمط الاستجداء. ويقول هؤلاء إن الإصرار على الاعتماد على الله القدير من أجل الدعم والتوجيه سوف يجلب معه أدلَّةً - ملموسة ولكنها أدقُّ بكثير - على حضوره وتأثيره النشط. لا شكَّ في أن الوصف التالي للحياة «المقودة» للكاتب الألماني الذي اقتبست منه سابقًا، سيبدو لعددٍ لا حصر له من المسيحيين في كل البلدان كما لو كان منقولًا من تجربتهم الشخصيَّة. يقول كارل هيلتي[١٩] إن المرء ليجد في هذا النوع من الحياة الموجهة:

«أن الكتب والكلمات (وأحيانًا الأشخاص) تخطر على بال المرء تمامًا في اللحظة التي يحتاجهم فيها؛ يجد أنه يُحَلِّق فوق أخطارٍ كبيرة كما لو كانت عيناه مغمضتين، بحيث يبقى غير عالِم بما كان سيخيفه أو يقوده إلى الضلال، حتى يزول الخطر - وهذا هو الحالُ بالتحديد مع إغراءات الغرور والشهوانية؛ يجد أن الدروب التي يجب على المرء ألَّا يسير فيها مسيَّجة بالأشواك، إذا جاز التعبير؛ بينما تُزال فجأةً من الدروب التي يجب عليه السَّير فيها عقباتٌ كبيرة؛ يجد أنه عندما يحين الوقت لشيءٍ ما، فإنه فجأةً يتلقَّى شجاعة كان يفتقر إليها سابقًا، أو يرى جذر المسألة الذي كان حتى ذلك الحين مخفيًّا، أو يكتشف في نفسه أفكارًا ومواهبَ ومعارفَ وتبصراتٍ، والتي يستحيل عليه أن يعرف من أين جائت؛ وأخيرًا، يجد أن مساعدة الأشخاص لنا أو إعراضهم عنا، تقبُّلهم أو رفضهم لنا، تبدو كلها كما لو كانت تحدث رغمًا عن إرادتهم، حتى إنه غالبًا ما يقدِّم لنا هؤلاء غير المبالين بنا أو حتى العدائيون تجاهنا أعظمَ خدمة وتعزيز. (غالبًا ما يأخذ الله

---

(١٨) على سبيل المثال:

In Answer to Prayer, by the BISHOP OF RIPON and others, London, 1898; Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer, Harrisburg, Fa., 1898 b; H. L. HASTINGS: The Guiding Hand, or Providential Direction,illustrated by Authentic Instances, Boston, 1898 (?).

(١٩) كارل هيلتي Carl Hilty (١٨٣٣ - ١٩٠٩): فيلسوف سويسري وأستاذ في القانون الدستوري. (المترجمان)

المتع الدنيويَّة من أولئك الذين يقودهم، في اللحظة المناسبة، عندما تهدد بإعاقة الجهد المبذول في سبيل تحصيل المصالح الأسمى).

إلى جانب كل هذا، تحدث أشياء أخرى مهمَّة وجديرة بالملاحظة، لكن ليس من السهل وصفها. وما من شكٍّ في أن المرء الآن يسير باستمرارٍ من خلال (الأبواب المفتوحة) وعلى أسهل الطرق الممهَّدة، وبأقل قدرٍ من الحذر والقلق يمكن تخيله.

علاوةً على ذلك، يجد المرء نفسه قادرًا على تسوية شؤونه في الموعد المحدَّد تمامًا، وليس قبله أو بعده، في حين أنه قد جرت العادة على أن يصيبها التلف إذا كان الوقت غير مناسب، حتى عندما يُعد لها عدَّتَها جيدًا. وبالإضافة إلى هذا، فإن المرء يفعل ذلك بهدوء عقليٍّ تام، كما لو كان الأمر غير مهمٍّ، مثل المهمَّات التي نقوم بها من أجل شخصٍ آخر، والتي عادةً ما نتصرف خلالها بهدوءٍ أكبر مقارنة بحالنا عندما نقوم بمهامَّ تخصُّنا. ومرةً أخرى، يدرك المرء أنه بإمكانه **انتظار** كل شيء بصبرٍ، وأن هذا هو أحد فنون الحياة العظيمة. ويدرك أيضًا أن كل شيء يأتي في حينه، واحدًا تلو الآخر، حتى يكون لدى المرء الوقت الكافي لتثبيت قدميه قبل أن يخطو خطوته التالية. ومن ثمَّ يحدث كلُّ شيء لنا في اللحظة المناسبة، مثل ما يتعيَّن علينا بالتحديد فعله، وما إلى ذلك - وبطريقة مدهشة، غالبًا - تمامًا كما لو كان هناك شخصٌ ثالث يحرس تلك الأشياء التي يمكن أن ننساها بسهولة.

أيضًا غالبًا ما يُرسَل إلينا الأشخاص في الوقت المناسب، ليقدموا لنا أو يطلبوا منا ما هو ضروري، وما كان سينقصنا شجاعة أو عزيمة القيام به من تلقاء أنفسنا.

من خلال كل هذه التجارب، يجد المرء نفسه لطيفًا ومتسامحًا مع الآخرين، حتى لو كانوا منفرين أو مهملين أو سيئي النيَّة؛ لأنهم أيضًا أدواتٌ للخير في يد الله، وغالبًا ما يكونون الأدوات الأكثر فاعليةً. من دون هذه الأفكار، سيكون من الصعب دومًا - حتى على أفضلنا - الحفاظ على رباطة جأشه. لكن مع الوعي بالتوجيه الإلٰهي، يرى المرء الكثير من الأشياء في الحياة بطريقةٍ مختلفةٍ تمامًا عمَّا كان يمكن له أن يراها من دون هذا الوعي.

كل هذه الأشياء **يعرفها** كلُّ إنسانٍ لديه خبرة بها؛ وعليها يمكن تقديم أوضح الأمثلة. إن أسمى موارد الحكمة الدنيوية غير قادرةٍ على تحقيق ما يأتينا من تلقاء نفسه تحت التوجيه الإلٰهي»[٢٠].

تتحوَّل مثل هذه التقريرات تدريجيًّا إلى نوعيَّة أخرى، حيث لا يُعتقد أن أحداثًا معيَّنة قد تمَّ إمالتها لصالحنا وفي اتجاهنا بواسطة العناية الإلٰهيَّة الراعية باعتبارها مكافأةً على توكُّلنا عليها؛ وإنما يُعتقد بأنه من خلال تنمية الإحساس المستمر بصلتنا بتلك القوة العليا التي جعلت الأشياء على ما هي عليه، فإننا نميل أكثر تجاه تلقي تلك الأشياء. لا يحتاج الوجه الظاهري للطبيعة إلى تبديل، لكن تعبيرات المعنى فيه هي التي تتبدَّل. لقد كانت ميتة ثم صارت حيَّة مرة أخرى. يشبه الأمر الفرق بين النظر إلى شخصٍ ما دون حبٍّ، وبين النظر إليه هو نفسه ولكن بحبٍّ. ففي الحالة الأخيرة، يغدو الاتصال فجأةً مفعمًا بحيويَّة جديدة. لذلك عندما تبقى عواطف المرء على تواصلٍ مع الإلٰه الخالق للعالم، يزول عنه الخوف والأنانية؛ وفي الاتزان الذي يعقب زوالهما، يجد المرء في الساعات، وهي تتوالى واحدة بعد أخرى، سلسلةً من الفرص الكريمة والنافعة بشكلٍ محض. يبدو الأمر كما لو أن جميع الأبواب قد فُتِحَت، وجميع الدروب قد مُهِّدَت. نقابل عالمًا جديدًا عندما نقابل العالم القديم بالروح التي تغرسها فينا هذه النوعيَّة من الصلاة.

ولقد كانت هذه الروح هي روح ماركوس أوريليوس والفيلسوف الرواقي إبكتيتوس[٢١] Epictetus (٥٥ ـ ١٣٥). وهي أيضًا روح حركة المداواة

(٢٠) C. HILTY: Glück, Dritter Theil, 1900, pp. 92 ff.

(٢١) يقول إبكتيتوس: «يا إلٰهي! إن أي شيء في الخليقة كافٍ لإظهار العناية الإلٰهيَّة، للعقل المتواضع والممتنِّ. مجرَّد إمكانية إنتاج الحليب من العشب والجبن من الحليب والصوف من الجلود؛ من شكَّل ذلك وخطَّط له؟ أليس علينا ـ سواء كنا نحفر أو نحرث أو نأكل ـ أن نتغنَّى بهذه الترتيلة لتمجيد الله؟ الله العظيم، الذي زوَّدنا بهذه الأدوات حتى نزرع الأرض؛ الله العظيم، الذي أعطانا أيديَ وأدواتٍ للهضم؛ الذي وهبنا النمو الذي لا نلحظه والتنفُّس في أثنا النوم. يجب أن نحتفي بهذه الأشياء إلى الأبد... ولكن لأن معظمكم أعمى وغير مدركٍ، فيجب أن يكون هناك من يملأ هذا الموقع، ويقود ـ نيابة عن جميع الناس ـ التغنِّي بهذه الترتيلة لتمجيد الله؛ لأنه ماذا يمكنني أن أفعل، كرجلٍ عجوز أعرج، سوى التغنِّي بالترتيلات الممجدة لله؟ لو كنت عندليبًا، لتصرفت مثله؛ ولو كنت بجعةً، لتصرفت مثلها. لكن بما أنني مخلوقٌ عاقل، فمن واجبي أن أحمد الله... وأنا أدعوك للانضمام إلى الأغنية نفسها». انظر:
Works, book i. chÛ xvi., CARTER-HIGGINSON translation, abridged.

بالعقل، والترنسندنتاليين، ومن يُسمون بالمسيحيين «الليبراليين». وكتعبيرٍ عنها، سوف أقتبس صفحةً من إحدى عظات القس البريطاني جيمس مارتينيو Martineau (١٨٠٥ ـ ١٩٠٠):

«يبدو الكون، المترائى لأعيننا اليوم، كما كان يبدو قبل ألف عام. أما ترنيمة ميلتون الصباحيَّة[٢٢]، فلا تخبر إلا عن الجمال الذي كست به شمسنا المألوفة هذه أقدم حقول العالم وحدائقه. فنرى ما رآه كل آبائنا. وإذا لم نتمكَّن من أن نجد الله في بيتك أو في بيتي، على قارعة الطريق أو على شاطئ البحر؛ في انبثاق البذور أو تفتُّح الزهور؛ في الواجبات الصباحيَّة أو التأملات الليليَّة؛ في الضحك الظاهر والحزن الباطن؛ في موكب الحياة، المتجدِّد دومًا، الذي يمر بهيبة، ثم يزول؛ فلا أعتقد أنه ينبغي علينا البحث عنه بعد الآن على عشب عدن، أو تحت ضوء القمر في جثسيماني[٢٣]. وبناءً عليه، فليس غياب المعجزات الكبيرة، وإنما عجز الروح أن تدرك ما هو مسموح لها بإدراكه، هو ما يجعلنا ندفع بكل المقدسات إلى الفضاءات البعيدة التي لا نستطيع الوصول إليها. فالمؤمن المخلص يشعر بأنه أينما تكون يد الله، **فثمَّة** معجزة. لكن انعدام الإخلاص الديني هو الذي يسوغ التصوُّر القائل بأنه فقط حيثما توجد المعجزة، يمكن أن توجد يد الله الحقيقيَّة. ينبغي أن تكون الأمور التي اعتاد الإله القيام بها مقدَّسةً في أعيننا أكثر من الأمور الاستثنائيَّة [المعجزات]؛ الطرق القديمة العزيزة، التي لا يمل الإله الأعلى منها، ينبغي أن تكون مقدَّسةً في أعيننا أكثر من الأشياء العجيبة التي لا يحبها بما يكفي ليكررها. وهذا الذي سيرى أصابع الربِّ القدير وهي تسند الشمس، وهو ينهض كل صباح، قد يستعيد الدهشة العذبة والتبجيليَّة التي حدَّق بها آدمُ في الفجر الأول في الجنَّة. إنه ليس تغييرًا خارجيًّا في مظهر العالم من حولنا، وليس تبديلًا في الزمان والمكان؛ وإنما التأمُّل المحب للقلب النقي، هو إذن ما يمكنه إيقاظ الرب الأبدي من النوم بداخل أرواحنا مرةً أخرى؛ هو ما يمكن أن يجعله حقيقيًّا مرةً أخرى، ويعيد

---

(٢٢) ترنيمة على لسان آدم وحواء في الكتاب الخامس من الفردوس المفقود لجون ميلتون، من البيت رقم ١٥٣ إلى البيت رقم ٢٠٨. (المترجمان)

(٢٣) جثسيماني Gethsemane هي كلمة آرامية تعني «عصر الزيتون»، وهو بستان في جبل الزيتون في القدس، صلَّى فيه المسيح في الليلة السابقة على الصلب وفقًا للعقيدة المسيحية. (المترجمان)

التوكيد مرةً أخرى على اسمه القديم: (الله الحي)»[٢٤].

عندما نرى كل شيء في الله، ونحيل إليه كل شيء؛ نقرأ في الأمور الاعتيادية تعبيرات فائقة عن المعنى، ويتلاشى التيبُّس الميت الذي تبثُّه العادات في كل ما هو مألوف، ويظهر الوجود بكليته متغيرًا. تعبِّر هذه الكلمات التالية، التي اقتبستها من خطاب أحد الأصدقاء، بشكل جيدٍ عن الحالة العقليَّة التي أوقظت هكذا من سُبَاتها:

«إذا شغلنا أنفسنا بتعداد كل الرحمات والعطايا التي نحظى بها، فسيذهلنا عددها (إنها كثيرةٌ للغاية بحيث يمكننا تخيُّل أنفسنا غير قادرين على أن نجد وقتًا حتى للشروع في مراجعة الأشياء التي قد نتصوَّر **أننا لا نملكها**). نعدِّدها فنعلم **أن لطف الله في الحقيقة يغمرنا**؛ إننا محاطون بجبالٍ من الخيرات، والتي من دونها سينهار كل شيء. ألا يجب أن نحبَّه؛ أن نشعر بأننا محمولون بين ذراعيه الأبديتين؟».

وفي بعض الأحيان، يكون هذا الإدراك بأن الوقائع هِبةٌ إلٰهيَّة شيئًا عارضًا وليس معتادًا، مثل التجارب الصوفية. يقدِّم لنا الأب جراتري هذا المثال من فترة شبابه السوداويَّة:

«في أحد الأيام مرت بي لحظة عزاء؛ لأنني التقيت بشيء بدا لي كاملًا بشكل مثاليٍّ. كان طبَّالًا فقيرًا، يقرع طبلته بشكل إيقاعيٍّ في شوارع باريس. مشيت وراءه في أثناء عودتي إلى المدرسة في مساء يوم عطلة. لم يعطني إيقاع طبلته - في تلك اللحظة على الأقل، بغضِّ النظر عن مدى نزقي حينها - أيَّ ذريعةٍ لاكتشاف الأخطاء. كان من المستحيل تصوُّر درجة أعلى من الإقدام أو الحماس، أو توقيت أو إيقاع أفضل، أو صفاء أو ثراء أكبر مما كان عليه قرع هذا الطبَّال لطبلته. لا يمكن للرغبة المثاليَّة أن تذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. لقد سحرني وواساني؛ لقد ساعدني كمال هذا العمل البائس وأحسن إليَّ. حينها قلت إن الحسن ممكنٌ على الأقل، بما أن

---

(٢٤) جيمس مارتينيو: خاتمة خطبة «أعنِّي على عدم إيماني Help Thou Mine Unbelief»، في سلسلة «محاولات ساعية نحو الحياة المسيحية»، السلسلة الثانية. قارن مع هذه الصفحة الاقتباس من فويسي في ص٣٢٣ أعلاه، والاقتباسات من باسكال ومدام غويون ص٣٣٣.

المُثل العليا يمكن تجسيدها أحيانًا»[٢٥].

وفي رواية «أوبرمان Obermann»[٢٦] للكاتب الفرنسي إتيان دي سينانكور tienne de Senancour (١٧٧٠ ـ ١٨٤٦)، نجد مثل هذا الرفع العابر للحجاب. ففي أحد شوارع باريس، وفي يوم ربيعي من شهر مارس، صادف أوبرمان زهرة نرجس في أثناء تفتُّحها:

«كانت التعبير الأقوى عن الرغبة: كانت أول عطور العام. شعرتُ حينها بكل السعادة المقدَّرة للإنسان. هذا الانسجام الذي لا يوصف بين الأرواح، طيف العالم المثالي، نما بداخلي كاملًا. لم أشعر في حياتي قَطُّ بمثلِ هذه العظمة أو الفوريَّة. لا أدري ما هو شكل، ولا نظير، ولا سر العلاقة التي جعلتني أرى في هذه الزهرة جمالًا لا حدود له... لن أتمكَّن أبدًا من وضع هذه القوة في إطار تصوُّر واحد، ولن يعبِّر أي شيء عن هذه الضخامة؛ هذه الصورة لا يمكن لأي شيء أن يحتويها؛ هذا المثل الأعلى لعالم أفضل يشعر به المرء، ولكن الذي لم تجعله الطبيعة ـ على ما يبدو ـ واقعًا فعليًّا بعدُ»[٢٧].

لقد سمعنا في محاضراتٍ سابقة عن الوجه المُجدد للعالم، الذي قد يظهر للمتحوليين دينيًّا بعد تحولهم[٢٨]. وكقاعدةٍ عامَّة، يعتبر الأشخاص المتدينون عمومًا أن أيَّ وقائع طبيعيَّة تربطهم ـ بأي شكلٍ من الأشكال ـ مع مصيرهم هي وقائع دالَّة على المقاصد الإلٰهيَّة تجاههم. ومن خلال الصلاة، فإن المقصد الإلٰهي، الذي غالبًا ما يكون غير واضحٍ على الإطلاق، يأتي إليهم؛ وإذا كان «ابتلاء»، فإن الله يهبهم القوة لتحمُّل صعوبات التجربة. وهكذا نجد في جميع مراحل حياة الصلاة القناعةَ بأنه في أثناء عملية

(٢٥) Souvenirs de ma Jeunesse, 1897, p. 122.

(٢٦) أوبرمان هي رواية فرنسية رسائلية في صورة يومياتٍ مسجَّلة، صدرت عام ١٨٠٤، صوَّر فيها سينانكور الحياة الجوَّانيَّة للشخصيَّة الرئيسة باعتبارها العنصر الأهمَّ في البناء الروائي، وليس الأحداث الفعليَّة. تمتدُّ أحداث الرواية عبر عشر سنوات، حيث يصف فيها البطل أوبرمان الأحداث التاريخيَّة ووقعها عليه، وتطوُّر الأفكار الفلسفيَّة، وتطوُّره العاطفي، ومشاعره. (المترجمان)

(٢٧) Op. cit., Letter XXX.

(٢٨) أعلاه، ص٢٩٥ وما يليها. قارن انسحاب التعبير من العالم، في حالة السوداويين، ص١٩٨.

التواصل، فإن الطاقة تتدفَّق من أعلى لتلبي الطلب القادم من أسفل، فتصبح فعَّالةً في العالم الظاهر. وطالما تم الاعتراف بأن هذه الفاعليَّة حقيقيَّة، فلن يهمَّ ما إذا كانت آثارها الفوريَّة ذاتيَّة أو موضوعيَّة. فالفكرة الدينيَّة الأساسيَّة هنا هي أنه في الصلاة، تنشط الطاقة الروحيَّة، التي لولا الصلاة لظلَّت في سُباتٍ عميق، وأن عملًا روحيًّا من نوعٍ ما يُنجز بالفعل.

كفانا حديثًا الآن عن الصلاة، التي أخذناها بالمعنى الواسع للكلمة: أي: نوع من التواصل مع الإلٰهي. ولكن باعتبارها جوهر الدين، سيتعيَّن علينا العودة إليها - ثانية - في المحاضرة القادمة.

الجانب الأخير من الحياة الدينيَّة الذي لا يزال عليَّ التطرُّق إليه هو حقيقة أن تجلياتها كثيرًا ما تربط نفسها بالجزء اللا - واعي من وجودنا. قد تتذكَّرون ما قلته في محاضرتي الافتتاحيَّة[٢٩] حول انتشار المزاج المَرَضِيّ في السِّير الدينيَّة. في الحقيقة، بالكاد ستجدون قائدًا دينيًّا - أيًّا كان نوعه - لا يوجد في سجل حياته؛ أي: تلقائيات. لا أتحدَّث هنا فقط عن أنبياء أو كهنة البدائيين، الذين ينظر أتباعهم إلى أقوالهم وأفعالهم التلقائيَّة باعتبارها إلهامًا في حدِّ ذاتها؛ وإنما أتحدث أيضًا عن قادة الفكر وأصحاب التجارب الفكريَّة. فقد كان للقديس بولس رؤًى ونَشَواتٌ، كما تمتَّع بهِبة الكلام بلغاتٍ لا يعرفها[٣٠]، مهما كانت ضآلة الأهمية التي كان يوليها للأخيرة. إن مجموعة القديسين المسيحيين والهراطقة بأكملها، بما في ذلك أعظمهم، أمثال برنارد، ولويولا، ولوثر، وفوكس، وويزلي؛ كانت لهم رؤى، وأصوات، وحالات استغراقيَّة، وانطباعات موجهة، و«انفتاحات». ولقد كانت لديهم هذه الأشياء لأنهم امتلكوا حساسية سامية، ويكون المتحلّون بهذه الحساسية عرضةً لهذه الأشياء. لكن لهذه العُرضة تبعات لاهوتيَّة. فالمعتقدات تقوى أينما عزَّزتها هذه التلقائيات. فالغارات الآتية من وراء هامش الوعي لها قدرة خاصَّة على زيادة شدَّة الاقتناع. إن الشعور الأوَّليَّ بالحضور أقوى بشكل مطلقٍ من التصور العقلي؛ ولكن رغم قوته، فإنه نادرًا ما يكون بقوة القناعة المؤيدة بهلوسة. إن القديسين الذين يرون أو يسمعون

---

(٢٩) أعلاه، ص٧٣، ٧٤.

(٣٠) انظر كورنثوس الأولى ١٤ : ١٨، «أَشْكُرُ اللهَ لأَنِّي أَتَكَلَّمُ بِلُغَاتٍ مَجْهُولَةٍ أَكْثَرَ مِنْكُمْ جَمِيعًا». (المترجمان)

مخلِّصهم بالفعل يبلغون ذروة اليقين. والتلقائيات برَّانيَّة الحركة، إذا حدثت رغم ندرتها، فإنها تكون أكثر إقناعًا من الأحاسيس. فمن يمرون بها يشعرون فعليًا بأن قوى متجاوزة لإرادتهم تتحكَّم فيهم. إن الدليل الذي يدعم قناعتهم هنا ذو طبيعةٍ ديناميكيَّة؛ حيث يحرك الله أو الروح أعضاء الجسد ذاته[٣١].

والمجال الأكبر الذي يظهر فيه الشعور بأن المرء أداةٌ في يد قوة عليا هو بالطبع مجال «الإلهام». ومن السهل التمييز بين الزعماء الدينيين الذين كانوا يُلهمون باستمرارٍ وبين الذين لم يحدث لهم ذلك. ففي تعاليم بوذا، ويسوع، والقديس بولس (بصرف النظر عن موهبته في التكلُّم بلغاتٍ مختلفة)، والقديس أوغسطين، وجان هَسْ، ولوثر، وويزلي؛ يبدو أن التعبيرات اللغويَّة التلقائيَّة أو شبه التلقائيَّة كانت عَرَضِيَّةً فقط. ولكن على العكس من ذلك، يبدو لدى الأنبياء العبرانيين، والنبي محمَّد، وبعض الفلاسفة السكندريين الهلنستيين، والعديد من القديسين الكاثوليك الصغار، وفوكس، وجوزيف سميث[٣٢]؛ أنها كانت تحدث بشكلٍ متكرِّر، وأحيانًا

---

(٣١) أخبرني صديق لي، وهو طبيب نفسي من الطراز الأول، يتعرض لتلقائيات كتابية، أن تحرُّكَ ذراعه بشكل مستقلٍّ عن إرادته، عندما يكتب تلقائيًا، كان واضحًا لدرجة ألزمته بالتخلِّي عن نظريته النفس ـ جسديَّة التي كان يتبنَّاها سابقًا، والتي تقول بأننا لا نشعر بالاستثارة العصبيَّة النازلة من المراكز الحركيَّة الإراديَّة في أدمغتنا. وأصبح يعتقد أنه يلزم أن يكون لدينا عادة مثل هذا الشعور، وإلا لن يكون **الشعور بغيابه** مذهلًا كما هو الحال في هذه التجارب. تُعَدُّ التلقائيات الكتابيَّة من النوع المكتمل أمرًا نادرًا تمامًا في التاريخ الديني، حسب معرفتي. والتصريحات مثل التي قالت بها أنطوانيت بورينون: «لا أفعل شيئًا سوى أن أعير يدي وروحي لقوة أخرى ليست لي»، يظهر من سياقها أنها تشير إلى الإلهام وليس إلى الكتابة التلقائيَّة المباشرة. لكن هذه الأخيرة تحدث أحيانًا في بعض الطوائف الغريبة. والمثال الأوضح على ذلك هو ـ على الأرجح ـ الكتاب الضخم المسمَّى بـ«أوسبي Oahspe، إنجيل جديد بكلمات يهوه وسفرائه من الملائكة»، الذي نُشِر في بوسطن ولندن عام ١٨٩١، والذي كتبه ورسمه طبيب أسنان أمريكي يُدعى جون بالو نيوبرو NEWBROUGH من نيويورك، أعرف أنه أصبح الآن ـ أو مؤخرًا ـ يرأس مجتمعًا روحيًا يُدعى شالام Shalam في نيو مكسيكو. أما أحدث كتاب أعرفه من الكتب المكتوبة تلقائيًا، فهو «Zertoulem's Wisdom of the Ages» (تأليف جورج ألبيون فولر GEORGE A. FULLER، بوسطن، ١٩٠١).

(٣٢) جوزيف سميث Joseph Smith (١٨٠٥ ـ ١٨٤٤): مؤسس كنيسة المورمون، ويعتبره أعضاء الكنيسة أحد الأنبياء الذين تنزَّل عليهم الوحي، حيث أخبره ملاك يُدعى موروني بأنه توجد ألواح ذهبيَّة مكتوب عليها نص «كتاب المورمون» بأحرفٍ غير معروفة يشار إليها باسم «حروف مصريَّة معدلة»، وأن موروني هو نفسه آخر أنبياء أمريكا الشمالية الذين كتبوا هذه الألواح، وقد دفنها قبل موته في تل كومورا في مانشستر حاليًا في نيويورك. ثم عاد في صورة ملاكٍ لكي يأمر جوزيف سميث بترجمة هذه الألواح إلى الإنجليزية لاستخدامها في ترميم كنيسة المسيح الحقيقيَّة في الأيام الأخيرة، وبالفعل انتهى جوزيف =

بشكل اعتياديٍّ. ولدينا في هذا السياق تصريحاتٌ جليَّة بأن المرء يكون تحت توجيه قوةٍ خارجيَّة عُليا، وأنه يكون الناطق بلسانها. ففيما يتعلَّق بالأنبياء العبرانيين، على سبيل المثال، يقول مؤلِّفٌ كتَبَ دراسةً دقيقة عنهم، إنه من الغريب رؤية:

«كيف تُستنسخ الخصائص نفسها في أسفار الأنبياء، الواحد تلو الآخر. إن الوضع ليختلف بشدَّة عمَّا سيكون عليه الأمر إذا ما كان للنبيِّ أن يصل إلى تبصُّره في الأشياء الروحيَّة من خلال الجهود الأوَّليَّة لعبقريته الخاصَّة. ثَمَّة شيء حادٌّ ومفاجئ هنا. يمكن للنبيِّ وضع إصبعه ـ إذا جاز التعبير ـ على اللحظة التي أتاه الوحي فيها. وهو يأتي دائمًا في صورة قوة قاهرة من الخارج، يكافح ضدها، ولكن بلا جدوى. استمع ـ على سبيل المثال ـ إلى افتتاحيَّة سفر إرميا. واقرأ بالطريقة نفسها الإصحاح الأول والثاني من نبوءة حزقيال[٣٣].

لكن النبي لا يمرُّ في بداية نبوته فحسب بتحوُّل يبدو جليًّا أنه لم يتسبَّب فيه بنفسه. بل تنتشر في جميع الكتابات النبويَّة التعبيرات التي تتحدَّث عن دافع قويٍّ وقاهر يتملك النبي، ويتولَّى تحديد موقفه من أحداث عصره، ويقيد أقواله، ويجعل من كلماته وعاءً لمعانٍ أعلى وأسمى من المعاني التي عادة ما تحملها. وكمثالٍ، أنقل التالي من سفر أشعياء: «فَإِنَّهُ هكَذَا قَالَ لِي الرَّبُّ بِشِدَّةِ الْيَدِ»، وهي عبارة حاسمة تعكس الطبيعة القاهرة لذلك الدافع؛ «وَأَنْذَرَنِي أَنْ لَا أَسْلُكَ فِي طَرِيقِ هذَا الشَّعْبِ»[٣٤]. . . أو مقطع مثل هذا من

= سميث من ترجمتها، وأسَّس كنيسته، ثم أعاد الألواح إلى الملاك مرةً أخرى. اغتيل جوزيف سميث في ٢٧ يونيو ١٨٤٤ على يد مسلحين ملثمين داخل زنزانة المحكمة التي مثل أمامها بتهمة الخيانة العظمى بسبب إعلانه الأحكام العرفيَّة في ناوفو، البلدة التي أسَّس كنيسته فيها. ويُعَدُّ لاهوت كنيسة المورمون امتدادًا للاهوت المسيحي، بالإضافة إلى عدَّة عقائد أخرى تولي قارة أمريكا الشمالية اهتمامًا كبيرًا بها، مثل ظهور المسيح بعد صلبه في أمريكا. (المترجمان)

(٣٣) إليكم بعض الاقتباسات من سفر حزقيال لتوضيح المقصود: «أَتَتْ كَلِمَةُ اللهِ إِلَى حِزْقِيالَ بْنِ بُوزِي فِي أَرْضِ البابِلِيِّينَ قُربَ نَهرِ خابُورَ، وَحَلَّتْ قُوَّةُ اللهِ عَلَيهِ هُناكَ. . . هَذا مَنظَرُ مَجدِ اللهِ! وَحِينَ رَأَيْتُهُ، سَقَطتُ عَلَى وَجهِي عَلَى الأَرْضِ، ثُمَّ سَمِعْتُ صَوتًا يَتَكَلَّمُ إِلَيَّ. . . قالَ لِي: «يا إِنْسانُ، قِفْ عَلَى قَدَمِيكَ، فَأَتَكَلَّمَ مَعكَ.» وَحِينَ تَكَلَّمَ مَعِي، دَخَلَتْ رُوحٌ فِيَّ، فَأَوقَفَنِي عَلَى قَدَمَيَّ لأَستَمِعَ لِلَّذِي يُكَلِّمُني. . . يا إِنْسانُ، حِينَ أَتَكَلَّمُ مَعَكَ، سَأَفتَحُ فَمَكَ لِتَستَطِيعَ أَنْ تُكَلِّمَهُمْ فَتَقُولُ:

(٣٤) أشعياء ٨: ١١. (المترجمان)

سفر حزقيال: «وَكَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَيَّ هُنَاكَ»[٣٥]، «وَلَكِنْ كَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَيَّ شَدِيدَةً»[٣٦]. إن السمة البارزة للنبيِّ هي أنه يتحدَّث بسلطة يهوه [إله اليهودية] نفسه. ومن هنا، فإن جميع الأنبياء بلا استثناءٍ يستهلون خطاباتهم بكل ثقةٍ بجملٍ مثل: «هذه كلمة الربِّ»، أو «هكذا قال الربُّ». بل إن لديهم حتى الجرأة على التحدُّث باسم الله بصيغة المتكلِّم، كما لو أن يهوه نفسه هو الذي يتكلَّم. كما في سفر أشعياء: «اسْمَعْ لِي يَا يَعْقُوبُ، وَيَا إِسْرَائِيلُ الَّذِي دَعَوْتُهُ. أَنَا هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ»[٣٧]، وما إلى ذلك. تختفي شخصيَّة النبي في الخلفية فلا تَبين؛ ويشعر حينها بأنه الناطق بلسان الربِّ القدير»[٣٨].

«علينا أن نتذكَّر أن النبوَّة [في بني إسرائيل] كانت مهنةً، وأن الأنبياء شكلوا طبقةً مهنيَّة. كانت هناك مدارسُ للأنبياء، حيث كانت هِبة النبوَّة تُنمى بانتظام. فكانت تتجمَّع مجموعة من الشباب حول شخصيَّة قياديَّة - مثل صموئيل أو إليشع - ولا تكتفي فقط بتسجيل أقواله وأفعاله ونشرها، وإنما تسعى إلى الحصول لنفسها على شيءٍ من إلهامه. ويبدو أن الموسيقى أدَّت دورها في ممارستهم... ومن الواضح تمامًا أنه لم ينجح أيٌّ من أبناء الأنبياء قَطُّ في الحصول على أكثر من حصَّة صغيرة للغاية من الهِبة التي سعوا إليها. وكان من الممكن جدًّا «تزييف» النبوَّة. وفي بعض الأحيان تم ذلك عن عمدٍ... لكن هذا لا يعني أبدًا أنه في جميع الحالات التي أُعطيت فيها رسالة خاطئة، كان مانحها مدركًا تمامًا لما كان يفعله»[٣٩].

وكمثالٍ آخر من اليهودية، أنقل لكم وصف الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري Philo لإلهامه:

«أحيانًا، عندما أبدأ عملي وعقلي فارغ، يصبح فجأةً ممتلئًا؛ إذ تنهمر الأفكار على عقلي بطريقةٍ خفيَّة، وتُزرع بداخلي من أعلى؛ وهكذا أصبح -

---

(٣٥) حزقيال ٣: ٢٢. (المترجمان)

(٣٦) حزقيال ٣: ١٤. (المترجمان)

(٣٧) أشعياء ٤٨: ١٢. (المترجمان)

(٣٨) W. SANDAY: The Oracles of God, London, 1892, pp. 49 - 56, abridged.

(٣٩) Op. cit., p. 91.

يستشهد هذا المؤلف أيضًا بتكليف الإله لموسى وأشعياء، كما ورد في سفر الخروج، الإصحاح الثالث والرابع، وسفر أشعياء، الإصحاح السادس.

من خلال تأثير الإلهام الإلٰهي - مستثارًا جدًّا، لدرجة أنني أنسى المكان الذي أنا فيه، والحاضرين معي، ونفسي، وما كنت أقوله وأكتبه؛ لأني حينئذٍ أكون واعيًا بثراء التفسير، وبمتعة النور، وبالتبصرات الأكثر عمقًا، وبالطاقة الأكثر تجليًا في كل ما كان يتعيَّن القيام به؛ إن تأثير ذلك في ذهني يشبه تأثير أوضح دليل مرئيٍّ في عيني»[٤٠].

وإذا انتقلنا إلى الإسلام، نجد أن كلَّ كشوفات الوحي التي تلقَّاها النبيُّ محمَّد قد جاءت من نطاق اللا - وعي. وبالنسبة إلى سؤال كيفية حصوله عليها:

«يقال إن محمَّدًا أجاب عائشة على سؤالها عن كيفية نزول الوحي بالآتي: «أحيانًا يأتيني مثلَ صَلْصَلةِ الجَرس وهو أشدُّه عليَّ، فيفصم عني وقد وعَيْتُ ما قال، وأحيانًا يتمثل لي الملك رجلًا فيكلِّمني فأعي عنه ما يقول». لكن المتأخرين... يميزون بين عددٍ أكبر من صور الوحي. هكذا تُعدَّد في كتاب (الإتقان)، (ص١٠٣): ١ - الوحي في مثل صليل الجرس. ٢ - بواسطة ما ينفثه الروح القُدس في نفس محمَّد. ٣ - بواسطة جبريل وهو على هيئة رجلٍ. ٤ - أن يكلمه الله إمَّا في اليقظة، كما في ليلة الإسراء، وإمَّا في المنام... وفي كتاب (المواهب اللدنية) نجدها كالآتي: ١ - الحلم. ٢ - وحي جبريل في نفس النبيِّ. ٣ - جبريل في صورة دحية بن خليفة الكلبي. ٤ - صليل الجرس، إلخ. ٥ - جبريل في صورته الحقيقية التي ظهر فيها مرتين فقط. ٦ - الوحي في السماء. ٧ - الله نفسه، لكن من وراء حجابٍ. ٨ - الله مباشرة كاشفًا عن ذاته، من دون حجابٍ. وقد أضاف آخرون صورتين أُخريين هما: ١ - جبريل في هيئة إنسانٍ آخر. ٢ - الله ذاته

---

(٤٠) مستشهَد به في كتاب القسيس أوغست كليسولد AUGUSTUS CLISSOLD (١٧٩٧ - ١٨٨٢): «الروح النبويَّة في العبقرية والجنون The Prophetic Spirit in Genius and Madness»، ١٨٧٠، ص٦٧ - السيد كليسولد من أتباع اللاهوتي سويندينبورج Emanuel Swedenborg (١٦٦٨ - ١٧٧٢) [الذي أتاه وحي إلهي عبر أحلامه، يأمره بكتابة نصِّ كتاب «العقيدة السماويَّة The Heavenly Doctrine»، بهدف إصلاح المسيحية، فقد رفض عقيدة التثليث لصالح وجود أقنوم إلهيٍّ واحد هو المسيح ذاته. وقد قال في كتابه إن الربَّ أعطاه القدرة على الولوج بحرية إلى عالم الغيب، ورؤية الجنَّة والنار، والتحدُّث مع الملائكة والشياطين، وغيرها من الأسرار الروحيَّة. (المترجمان)]. إن حالة سويندينبورج هي بالطبع حالةٌ بارزةٌ **للتلقي البصري والسماعي**، التي تعمل باعتبارها أساسًا لكشوفات الوحيِّ الدينيِّ.

مظهرًا نفسه لمحمَّد في الحلم(٤١).

لم يكن الوحي حركيًّا بوضوح في جميع هذه الحالات. فعلى سبيل المثال، في حالة جوزيف سميث (الذي كان له كشوفاتٌ نبويَّة لا حصر لها بالإضافة إلى الترجمة الموحى إليه بها للألواح الذهبيَّة التي نتج عنها كتاب المورمون)، وعلى الرغم من أنه من المحتمل أنها قد احتوت على عنصر حركيٍّ، فإنه يبدو أن الإلهام كان غالبًا حسيًّا. بدأ سميث في ترجمته بمساعدة «أحجار الرؤية peep-stones»، التي وجدها ـ أو ظُنَّ أو قيل إنه وجدها ـ مع الألواح الذهبيَّة؛ يبدو أنها كانت حالة تنبؤ عبر «التحديق في البلورة crystal gazing». أما في حالة بعض الكشوفات الأخرى، فقد استخدم أحجار الرؤية، ولكن يبدو أنه بشكل عامٍّ طلب من الربِّ تعليمات أكثر مباشرة(٤٢).

تُوصَف أنواع أخرى من كشوفات الوحي باعتبارها «انفتاحات»؛ كشوفات فوكس ـ على سبيل المثال ـ كانت من النوع المعروف في الأوساط الروحانيَّة اليوم بالـ«انطباعات». وبما أنه يلزم ـ بشكل ضروريٍّ ـ على كل أصحاب المبادرة المؤثرين الساعين إلى تغيير الأوضاع أن يعيشوا ـ إلى حدٍّ ما ـ على هذا المستوى النفس ـ مرضي المتمثِّل في الإدراك المفاجئ لحقيقة

---

(٤١) NÖLDEKE, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 16.

[انظر: تيودور نولدكه، «تاريخ القرآن»، نقله إلى العربية: جورج تامر بمعاونة آخرين، تعديل: فريدريش شفالي، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٨، ص٢١، ٢٢. (المترجمان)].

وقارن مع السردية الأكثر اكتمالًا في كتاب «حياة محمد Life of Mahomet» للسير وليم موير WILLIAM MUIR (١٨١٩ ـ ١٩٠٥)، الطبعة الثالثة، ١٨٩٤، الفصل الثالث.

(٤٢) كان الوحي المباشر الممنوح لرئيس الكنيسة ولرسله يحكم دائمًا الثيوقراطية المورمونية. ومن خطاب كيِّس كتبه لي أحد المورمونيين المرموقين عام ١٨٩٩، أقتبس التالي:

«قد يكون من المثير للاهتمام بالنسبة إليك معرفة أن الرئيس الحالي [السيد لورينزو سنو Snow (الرئيس الخامس)] لكنيسة المورمون يدَّعي أنه في الآونة الأخيرة، قد تلقى عددًا من الكشوفات الآتية من السماء. ولتوضيح ماهيَّة هذه الكشوفات بشكل كامل، من الضروري أن تعرف أننا ـ كشعب ـ نؤمن بأن كنيسة يسوع المسيح قد أُسِّست مرةً أخرى من خلال رسل مبعوثين من السماء. وعلى رأس هذه الكنيسة نبي، وعرَّاف، وكاشف، ينقل للإنسان إرادة الله المقدَّسة. فالوحي هو الوسيلة التي تُعلَن من خلالها إرادة الله بشكل مباشر وتامٍّ للإنسان. ويتمُّ تلقيه في أحلام النوم أو في رؤى العقل اليقظ، عبر أصوات من دون ظهور بصري، أو عبر التجليات الفعلية للحضور المقدَّس أمام العين. نحن نؤمن أن الله قد جاء بشخصه وتحدَّث إلى نبينا والكاشف لنا».

جديدة أو الاقتناع بها، أو في وجود دافع وسواسيٍّ للقيام بأفعال، والذي يكون شديدًا لدرجةٍ تحتم تنفيذها، ولن أُضيف شيئًا آخر أكثر من هذا عن هذه الظاهرة الشائعة للغاية.

عندما نأخذ التصوُّف الديني في الاعتبار، بالإضافة إلى ظواهر الإلهام السابقة هذه، وعندما نتذكَّر التوحُّدات المفاجئة والمذهلة للنفوس المتنافرة التي رأيناها في محاضرات التحوُّل الديني، وعندما نستحضر الهوس المفرط باللطف، والطهارة، والقسوة على الذات الذي رأيناه في محاضرة القداسة؛ فلا أظن أنه سيكون بمقدورنا حينها تجنُّب الاستنتاج بأنه في الدين لدينا قسم من الطبيعة البشريَّة تربطه علاقاتٌ وثيقة بشكل غير اعتياديٍّ بمنطقة ما وراء هامش الوعي أو المنطقة اللا ـ شعوريَّة. إذا كانت كلمة «لا ـ شعوريَّة» منفِّرةً لأيٍّ منكم؛ إذ توحي أكثر من اللازم بالبحوث النفسيَّة أو غيرها من الاضطرابات، فيمكنكم تسميتها بأي اسم آخر يعجبكم، لتمييزها عن مستوى الوعي الواضح بالكامل. إذا أردتم، يمكّنكم تسمية هذا الأخير بـ«المنطقة أ» من الشخصيَّة، وتسمية المنطقة الأخرى بـ«المنطقة ب». ومن الواضح إذن، أن «المنطقة ب» تحتلُّ الجزء الأكبر من كل واحدٍ منَّا؛ فهي موطِن كل ما هو كامِن، ومستودع كل ما يمر دون تسجيلٍ أو ملاحظة. إنها تحتوي ـ على سبيل المثال ـ على أشياء مثل كل ذكرياتنا اللحظيَّة غير النشطة، وتأوي ينابيع كل عواطفنا المحفزة بغموض، ودوافعنا، وإعجاباتنا، ومكروهاتنا، وتحيزاتنا. ومنها تأتي كل حدوسنا، وفرضياتنا، وتخيلاتنا، وخرافاتنا، وقناعاتنا، ومعتقداتنا؛ وبشكل عام، جميع عملياتنا غير العقلانيَّة. إنها مصدر أحلامنا، وإليها يبدو أنها قد تعود. فيها تنشأ كل التجارب الصوفيَّة التي قد نمر بها، وكل التلقائيات التي قد تحدث لنا، سواء أكانت حسيَّة أم حركيَّة. وهي مصدر حياتنا في الحالات التنويميَّة الإيحائيَّة و«التخديريَّة»، إذا ما خضعنا لمثل هذه الحالات. وهي مصدر أوهامنا، وأفكارنا الثابتة، ومشاكلنا الهستيرية، إذا ما كنَّا أشخاصًا هستيريين. وهي مصدر إدراكاتنا فوق ـ الطبيعيَّة، إذا ما كان هناك شيءٌ من هذا القبيل، وإذا ما كنَّا أشخاصًا تخاطريين. إنها أيضًا الينبوع الذي يغذِّي ديننا. وفي حالة الأشخاص الذين يعيشون في أعماق الحياة الدينيَّة، كالذين سمعنا عنهم الكثير في هذه المحاضرات ـ وهذا هو استنتاجي ـ يكون الباب الموصل إلى تلك المنطقة

مفتوحًا على مصراعيه بشكل استثنائيٍّ. وعلى أية حال، فقد كان للتجارب التي تدخل عبر هذا الباب تأثيرٌ حاسِمٌ في تشكيل التاريخ الديني.

وبهذا الاستنتاج، أعود وأغلق الدائرة التي فتحتها في محاضرتي الأولى، منهيًا بذلك المراجعة التي أعلنت حينها أني سأقوم بها للظواهر الدينيَّة الجوَّانيَّة كما نجدها عند الأفراد الناضجين القادرين على التعبير عن تجاربهم بشكلٍ واضحٍ وفصيحٍ. والحقيقة أنه يمكنني بسهولةٍ - إذا سمح الوقت - مضاعفة وثائقي وتمييزاتي؛ لكنني أعتقد أن المعالجة الواسعة أفضلُ في حدِّ ذاتها، وأن أهمَّ خصائص الموضوع قد أصبحت ماثلةً أمامنا بالفعل. في المحاضرة التالية، وهي أيضًا المحاضرة الأخيرة، يلزم علينا محاولة استخلاص الاستنتاجات المهمَّة التي من شأن مادة المحاضرات السابقة أن تقودنا إليها.

المحاضرة العشرون

الاستنتاجات

لقد أصبحت مادة دراستنا للطبيعة البشريَّة منبسطةً أمامنا الآن؛ وفي محاضرتنا الأخيرة هذه، وبما أننا متحرِّرون من واجب الوصف، يمكننا استخلاص استنتاجاتنا النظريَّة والعمليَّة. في محاضرتي الأولى، ودفاعًا عن المنهج التجريبي [البراجماتي]، تنبَّأتُ بأن كلَّ ما يمكننا الوصول إليه من استنتاجاتٍ سيكون عبر طريق الأحكام الروحيَّة فقط، من خلال تقدير أهمية ثمار الحياة الدينيَّة «في المجمل». وأنه لا يمكن لاستنتاجاتنا أن تكون على نفس درجة قطعيَّة الاستنتاجات العقائديَّة؛ ولكنني سأصوغها ـ عندما يحين الوقت ـ بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الصرامة.

لنلخِّص إذن ـ وبأعم طريقة ممكنة ـ سماتِ الحياة الدينيَّة ـ كما وجدناها ـ فإنها تشتمل على المعتقدات التالية:

١. أن العالَم المرئي هو جزءٌ من كونٍ أكثر روحيةً ومنه يستمدُّ أهميته الرئيسة ودلالاته.

٢. أن الاتحاد أو التناغم مع هذا الكون الأعلى هو غايتنا الحقيقيَّة.

٣. أن الصلاة أو التواصل الجوَّاني مع الروح ـ سواء أكانت «الله» أم «القانون» ـ هي عملية يُنجز فيها عمل فعليٌّ، وفيها تتدفَّق الطاقة الروحيَّة لتنتج تأثيرات نفسيَّة أو ماديَّة، في العالَم الظاهر.

ويشتمل الدين أيضًا على السمات النفسيَّة التالية:

٤. حماسة جديد تضيف نفسها، باعتبارها هِبةً للحياة، وتأخذ شكلَ افتتان شعريٍّ أو انجذاب للجديَّة والبطولة.

٥. سكينة وطمأنينة ومزاج هادئ، وغلبة مشاعر الحبِّ والمودَّة تجاه الآخرين.

وخلال توضيح هذه السمات بالوثائق، غُمرنا حرفيًا بسيلٍ من العواطف؛ وعندما كنت أعيد قراءة مخطوطة هذه المحاضرات كدتُ أشعر بالفزع من فرط العاطفيَّة الموجودة فيها. لكن بعد كل ذلك، يمكننا الآن أن نكون أكثر جفافًا وأقلَّ تعاطفًا خلال الجزء الباقي من العمل الذي ينتظرنا.

إن العاطفيَّة الموجودة في العديد من وثائقي هي نتيجةٌ لحقيقة أنني قد انتقيتها من بين الحالات المغالية والمفرطة لموضوعنا. وإذا كان من بينكم من يعادي ما اعتاد أسلافنا أن يسمونه بالحماسة، لكنه لا يزال ـ بالرغم من ذلك ـ يستمع إليَّ حتى الآن؛ فمن المرجَّح أن يكون قد شعر بأن اختياري كان في بعض الأحيان شاذًا تقريبًا، وأنه قد تمنَّى لو أنني كنتُ قد قصرت نفسي على الأمثلة الأكثر معقوليَّة ورصانة. وأجيبه بأنني اخترت هذه الأمثلة المتطرِّفة لأن من شأنها أن تمدَّنا بالمعلومات الأهم والأعمق؛ فمن أجل معرفة أسرار أي علم، يلزم اللجوء إلى خبراء متخصِّصين فيه، على الرغم من أنهم قد يكونوا غريبي الأطوار، وليس إلى التلاميذ العاديين. ثم جمع ما أخبرونا به مع بقيَّة معارفنا، ثم تشكيل حكمنا النهائي على نحوٍ مستقل. وينطبق الأمر نفسه على الدين. فيمكن لنا الآن ـ نحن الذين تابعنا هذه التعبيرات الجذرية للدين ـ أن نكون متأكدين من أننا قد عرفنا أسراره على نحو أصيلٍ بنفس قدر الأصالة التي يمكن لأيِّ شخصٍ إحرازها عبر تعلُّم هذه الأسرار من غيره؛ وعقب ذلك، يلزم على كلٍّ منَّا أن يجيب لنفسه على السؤال العملي التالي: ما هي مخاطر هذا العنصر الحياتي؟ وبأي درجةٍ قد يحتاج إلى أن تقيِّده العناصر الأخرى حتى تصير الحياة متوازنةً؟

لكن هذا السؤال يثير سؤالًا آخر، سأجيب عليه على الفور وأزيحه من طريقنا، بما أنه قد أزعجنا بالفعل أكثر من مرة سابقًا[1]، وهو: هل يلزم افتراض أن درجة مزج الدين مع عناصر الحياة الأخرى يجب أن تكون واحدةً ومتطابقةً بين البشر جميعًا؟ هل يلزم ـ حقًّا ـ افتراض أن حياة جميع البشر يجب أن تُظهر عناصرَ دينيَّةً متطابقة؟ بعبارة أخرى، هل وجود العديد من الأنواع، والطوائف، والمذاهب، والعقائد الدينية؛ هو مدعاة للأسف؟

أجيب على هذه الأسئلة بـ«لا» قاطعة. ويرجع ذلك إلى أنني لا أرى

(١) على سبيل المثال، انظر صفحات ١٨٤، ٢١٠، ٢٤٩ أعلاه.

كيف يمكن لمخلوقاتٍ، مثل البشر، موجودة في مثل هذه الأوضاع المختلفة، وبقدراتٍ مختلفة، أن تكون مكلَّفةً بالمهام نفسها وبالواجبات نفسها. فلا يوجد اثنان من بيننا يواجهان الصعوبات نفسها بشكل متطابقٍ تمامًا، ولا يلزم توقُّع أن نتوصَّل إلى حلولٍ متطابقة لها؛ فكلٌّ منَّا - من زاوية نظره الخاصَّة - يأخذ في اعتباره نطاقًا معينًا من الوقائع والمتاعب، والتي يتعامل معها كلٌّ منَّا بطريقته المميزة؛ فمنَّا من يتعيَّن عليه أن يَلِينَ، ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يخْشَوْشِنَ؛ ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يتنازل، ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يقفَ صامدًا بكل حزم - من أجل الدفاع بشكلٍ أفضل عن الموقع الذي أُسْنِدَ إليه. فإذا أُجْبِرَ شخصٌ على شاكلة إيمرسون على أن يكون مثل ويزلي، أو أُجْبِرَ شخصٌ على شاكلة مودي على أن يكون مثل ويتمان؛ فإن كامل الوعي الإنساني بالإله سيعاني. فلا يمكن للإلهي أن يعني صفة واحدة، وإنما يلزم أن يعني مجموعة من الصفات، ومن خلال انتصار كلٍّ منهم لصفةٍ أو أخرى من هذه الصفات، يمكن للأشخاص المختلفين أن يجدوا لأنفسهم جميعًا مهامَّ جديرةً وقيمةً. وبذلك يصبح كلُّ موقفٍ بمثابة مقطع واحد في الرسالة الكليَّة للطبيعة البشريَّة، وبالتالي يحتاج الأمر إلينا جميعًا لتوضيح معنى هذه الرسالة بشكل كامل. لذلك يجب أن يُسمح لـ«إله المعارك» بأن يكون إلهًا لنوعٍ من الأشخاص، وأن يكون إله السلام، والجنَّة، والسكن إلهًا لنوع آخر منهم. يجب علينا الاعتراف صراحةً بحقيقة أننا نعيش في أنظمةٍ جزئيَّة، وأن الأجزاء غير قابلةٍ للتبادل في الحياة الروحيَّة. إذا كنَّا متذمِّرين وغيورين، فإن كسر الذات يجب أن يكون عنصرًا في ديننا؛ وإلا لماذا كنَّا سنحتاج عنصرًا كهذا إذا كنَّا طيبين ومتعاطفين من البداية؟ وإذا كنَّا نفوسًا سقيمة، فإننا سنحتاج إلى دينٍ خلاصيٍّ؛ لأنه لماذا قد نفكِّر كثيرًا في الخلاص إذا كنَّا من أصحاب العقليَّة - الصحيَّة[٢]؟ لا شكَّ في أن بعض

---

(٢) في إطار وجهة النظر هذه، لم يعد التعارض بين فئتي العقليَّة - الصحيَّة والعقليَّة - السقيمة، وبين المولودين - مرة والمولودين - مرتين، والذي تحدثت عنه في محاضراتٍ سابقة (انظر الصفحات ٢٠٩ - ٢١٥)، تضادًا جذريًّا كما يعتقد الكثيرون. ينظر المولود مرتين إلى الوعي المستقيم بالحياة لدى المولود مرة على أنه «مجرَّد أخلاقيَّة» وليس دينًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. ويُذكر أن قسًّا مسيحيًّا تقليديًّا قال: «إن الدكتور تشانينج قد استُبعد من أعلى أشكال الحياة الدينيَّة بسبب الاستقامة الاستثنائيَّة لشخصيته». صحيح أن نظرة المولودين - مرتين إلى الحياة - في تضمُّنها لعنصر الشر بدرجة أعلى - هي النظرة الأوسع والأكمل. فالطريقة «البطوليَّة» أو «الجليلة» التي تتجلَّى بها الحياة لهم هي =

الأشخاص يمتلكون التجارب الأكمل والوظائف الأسمى في العالَم الديني، كما هو الحال في العالَم الاجتماعي؛ لكن أن يبقى كلُّ شخصٍ في تجربته الخاصَّة - أيًّا كانت - وأن يتسامح الآخرون معه حيالها، هو الأمر الأفضل بالتأكيد.

لكن قد تتساءلون الآن: ألَا يمكن علاج هذا التحيُّز الأحادي الجانب بأن نتبنَّى جميعًا علم الأديان باعتباره ديننا الخاصَّ؟ وللإجابة عن هذا السؤال يجب أن أفتح مرةً أخرى موضوع العلاقة العامَّة التي تربط الحياة النظريَّة بالفعليَّة.

إن معرفة الشيء ليست هي الشيء ذاته. ولعلكم تتذكَّرون ما قاله لنا الغزالي في محاضرة التصوُّف - أن فهم أسباب السُّكْر، كما يفهمها الطبيب، لا يعني أنك سكران. فقد يصل علمٌ ما إلى فهم كل شيء عن أسباب الدين وعناصره، وربما يستطيع أيضًا أن يقرِّر أيًّا من هذه العناصر أهلًا لأن يُعتبر صحيحًا، بتناغمه العام مع فروع المعرفة الأخرى؛ ولكن مع ذلك قد يكون الشخص الأكثر إحاطةً بهذا العلم هو الشخص الذي يجد صعوبةً بالغةً في أن يكون متدينًا مخلصًا على المستوى الشخصي. فأن تفهم كل شيء؛ يعني: أن تغفر كل شيء Tout savoir c'est tout pardonner. لا شكَّ أن اسم رينان سيتبادر لأذهان العديد من الأشخاص باعتباره مثالًا على الطريقة التي يمكن أن يؤدي بها اتساع نطاق المعرفة إلى جعل المرء مجرَّد هاوٍ في معرفته للفرضيات المحتملة dilettante [يعرفها معرفة سطحيَّة فقط]، وتخفيف حِدَّة إيمانه الحي[3]. إذا كان الدين مجرَّد وظيفة تتسبَّب في تقدُّم قضية الله أو

= «تركيب أعلى» يدخل فيه كلٌّ من العقليَّة الصحيَّة والعقليَّة السقيمة ويتحدان. فلم يتم التهرُّب من الشر، ولكنه اضمحل في الابتهاجات الدينيَّة الأسمى عند هؤلاء الأشخاص (انظر: ص١٠٢ - ١٠٨، ٥١٢ - ٥١٧). لكن الوعي النهائي الذي تصل به كل فئة منهما إلى الاتحاد مع الإله له الأهمية العملية نفسها بالنسبة إلى الفرد؛ وقد يكون قد سُمح لأولئك الأفراد بالوصول إليه من خلال القنوات التي تكون أكثر انفتاحًا على أمزجتهم وطبائعهم المتنوِّعة. ففي الحالات التي اسْتُشهد بها في المحاضرة الرابعة، من نسخة حركة المداواة بالعقل من العقليَّة - الصحيَّة، وجدنا العديد من الأمثلة المختلفة على عملية التجديد الروحي. إن شدَّة التحول في هذه العملية هي مسألةٌ نسبيَّة. ومدَّة استمرار المرء في تجرُّع الوعي بالشر، ولحظة البدء في تعطيل هذه العملية والتخلُّص من هذا الوعي، هي أيضًا مسألة كميَّة ونسبيَّة، بحيث يكون تصنيف المرء على أنه مولودٌ مرة أو مولودٌ مرتين أمرًا اعتباطيًّا في كثيرٍ من الحالات.

(٣) قارن، على سبيل المثال، مع اقتباس رينان في ص٨٤ أعلاه.

قضية الإنسان بحقٍّ، فإن من يعيش الحياة الدينيَّة ـ حتى لو بشكل محدود ـ سيكون خادمًا أفضل لهذه القضية من هذا الذي يعرف عنها فقط، مهما كانت معرفته هذه كبيرةً. إن معرفتنا بالحياة شيء؛ وأن نشغل بفاعليَّةٍ موقعًا فيها، وأن تمرَّ تياراتها الديناميكيَّة من خلال كينونتنا، لهو شيء آخر.

ولهذا السبب، قد لا يكون علم الأديان معادلًا للدين الحيِّ المُعاش؛ وإذا انتقلنا إلى الصعوبات الداخليَّة لمثل هذا العلم، فسنرى أنه عند نقطةٍ ما سيتعيَّن عليه التخلِّي عن الموقف النظريِّ البحت، وإمَّا أن يترك عُقَده من دون حلٍّ، أو أن يقطعها عن طريق الإيمان النشط[٤]. ومن أجل رؤية ذلك، فلنفترض أن علم الأديان هذا هو علمٌ قائم بالفعل، ولنفترض أنه قد استوعب جميع المواد التاريخيَّة اللازمة واستخلص منها ـ كجوهرها ـ الاستنتاجات نفسها التي أوضحتها بنفسي قبل لحظاتٍ قليلة، ولنفترض أنه يقرَّ بأن الدين ـ أينما كان ـ هو شيء نشط، ينطوي على الاعتقاد بموجوداتٍ مثاليَّة، وعلى الاعتقاد في أنه عبر التواصل معها خلال الصلاة[٥]، ثمة عمل يُنجز وشيء ما يحدث؛ فسيلزم على هذا العلم الآن ممارسة نشاطه النقدي، وتقرير إلى أيِّ مدى يمكن اعتبار هذه المعتقدات **صحيحةً** في ضوء العلوم الأخرى والفلسفة العامَّة.

يمكننا القول دوغمائيًّا إن هذه مهمَّة مستحيلة، لا لأن العلوم الأخرى والفلسفة لا تزال بعيدةً عن الاكتمال وحسب؛ وإنما لأنها في وضعها الحالي مليئةٌ بالتعارضات. إن العلوم الطبيعية لا تعرف شيئًا عن الموجودات الروحيَّة، وهي بشكل عامٍّ لا تتعامل بأي شكلٍ مع أي من المفاهيم المثالية التي تميل الفلسفة العامَّة للتعامل معها. إن العالِم، كما يُسمَّى، هو ـ خلال ساعاته العلميَّة على الأقل ـ شخص ماديٌّ لدرجة أنه يمكن القول بتعارض

---

(٤) إشارة إلى العقدة الغوردية، وهي أسطورة تقول إن عرافة ديلفي أعلنت أن أيَّ شخصٍ يمكنه حلُّ العقدة الحبليَّة المشهورة بصعوبتها والموجودة على عربة في مدينة غورديوم بالأناضول سيصبح حاكمًا لكل آسيا. ولقد أراد إسكندر الأكبر فكَّها لكنه فشل في ذلك. ثم استنتج أن طريقة حلِّ العقدة لا تهمُّ طالما حُلَّت، فضربها بسيفه وشطرها نصفين. وغالبًا ما تُستخدم كتشبيه لأي مشكلة مستعصية (فك عقدة متشابكة) تُحَل بسهولة من خلال إيجاد طريقة تتلافى كل القيود المتصورة فيها (قطع العقدة بالسيف). (المترجمان)

(٥) «الصلاة» مأخوذة بالمعنى الأوسع الموضَّح أعلاه في ص٥٠٨ وما يليها.

تأثير العلم كليًا مع فكرة الاعتراف بالدين. سيجد هذا النفور من الدين صدى داخل علم الأديان ذاته؛ لأنه يلزم على ممارسي هذا العلم معرفة الكثير من الخرافات الفظيعة والرهيبة، لدرجة أن ذهنه يبادر بسهولة إلى الافتراض بأن أيَّ اعتقاد دينيٍّ هو على الأرجح اعتقادٌ خاطئ. ففي «التواصل الصَّلاتي» لدى الهمجيين مع الآلهة الهرائيَّة التي يعترفون بها، من الصعب علينا رؤية العمل الروحي الحقيقي الذي يمكن إنجازه من خلالها، على الرغم من أنه سيكون فعَّالًا بالنسبة إلى التزاماتهم الهمجيَّة المظلمة.

والنتيجة هي أنه من المحتمل أن تكون استنتاجات علم الأديان داحضةً للادعاء القائل بأن جوهر الدين صحيح، بنفس قدر إمكانية أن تكون داعمةً له. ثَمَّة فكرة منتشرة تحوم في الهواء من حولنا مفادها أن الدين هو ـ على الأرجح ـ مفارقة تاريخيَّة، شيء ليس له مكانٌ في الوقت الحاضر، حالة «بقاء» [بقية ناجية من زمنٍ غابر]، وانتكاسة رجعيَّة إلى نمط فكريٍّ قد تجاوزته الإنسانيَّة المستنيرة؛ وبالكاد يقوم علماء الأنثروبولوجيا الدينيَّة اليوم بفعل أي شيء يُذكر في سبيل التصدي لهذه الفكرة.

ينتشر هذ الرأي اليومَ على نطاقٍ واسعٍ بحيث لا يسعني إلا النظر فيه بشيءٍ من التفصيل قبل الانتقال إلى استنتاجاتي الخاصَّة. واسمحوا لي أن أسمي هذا الرأي بـ«نظرية البقاء survival theory» للإيجاز.

إن المحور الذي تدور الحياة الدينيَّة حوله ـ كما تتبعناها ـ هو انشغال المرء بمصيره الفرديِّ الخاص. والدين هو ـ باختصار ـ فصل ضخم في تاريخ الذاتيَّة البشريَّة. إن الشيء الذي يجمع بين مختلف الآلهة التي يؤمن بها البشر ـ سواء أكانوا همجًا أفظاظًا أم متحضِّرين منضبطين عقليًا ـ هو أنها جميعًا تسمع النداءات الشخصيَّة. يسير الفكر الدينيُّ بلغة الشخصيَّة، وهذه هي الحقيقة الأساسيَّة في عالم الأديان. فاليوم، تمامًا كما كان الحال في أي عصرٍ سابق، يخبرك الفرد المتدين بأن الإله يقابله على أرضيَّة همومه الشخصيَّة.

أما العلم، على الناحية الأخرى، فقد انتهى به الحال إلى نبذِ وجهة النظر الشخصيَّة تمامًا؛ فهو يُصَنِّف عناصره ويُسَجِّل قوانينه غير مبالٍ بأي أغراضٍ قد تظهرها لاحقًا، ويبني نظرياته دون أدنى اكتراثٍ بتأثيرها في

الهموم والمصائر البشريَّة. فعلى الرغم من أن العالِم قد يتبنَّى دينًا معينًا على المستوى الفردي، وقد يكون تأليهيًّا في لحظات فراغه، فقد ولَّت الأيام التي كان يمكن أن يقال فيها إنه بالنسبة إلى العلم بحدِّ ذاته، فإن السماوات تعلن عن مجد الله، والقبَّة السماويَّة تكشف عن بديع صُنعِ يديه. لأنه يُنظر الآن إلى نظامنا الشمسي - بتناغمه - على أنه حالةٌ عابرة لنوعٍ معيَّن من التوازن المتحرِّك في السماوات، تحقق من خلال حادث محليٍّ عَرضيٍّ وسط الفيافي المروعة المقفرة للعوالم التي تنعدم فيها إمكانية نشوء الحياة. الحياة التي ستفنى بعد فترة من الزمن، ليست - بحسب المقاييس الكونيَّة - بأكثر من ساعة. إن التصوُّر الدارويني المتعلِّق بإنتاج الصدف، والتدمير اللاحق لما أنتج، سواء السريع أو المؤجل، لينطبق على جميع الحقائق، كبيرها وصغيرها. فمن المستحيل، ضمن المزاج الحالي للمخيال العلمي، أن نجد في انجرافات الذرات الكونيَّة، سواء أكانت تعمل على المستوى الكوني أم على مستوى مخصوص، أي شيء سوى نوع من التقلبات التي لا هدف لها، التي تبني وتهدم فحسب، دون أن تترك خلفها تاريخًا بحقٍّ، ودون أن تترك أيَّ نتيجة. ليس لدى الطبيعة أيُّ نزوع أساسيٍّ مميز يمكِّنها من الشعور بالتعاطف. وفي الإيقاع الواسع لسيروراتها، التي يتقفى العقل العلمي آثارها حاليًا، يبدو أن الطبيعة تلغي نفسها. إن كتب اللاهوت الطبيعي التي أرضت عقول أجدادنا تبدو لنا اليوم بشعةً تمامًا[٦]؛ إذ إنها تمثِّل إلهًا كَيَّف أضخم

---

(٦) نتساءل: كيف كان يمكن أبدًا تصوُّر أن شخصًا مثل الفيلسوف الألماني العقلاني كريستيان وولف Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤)، الذي كان رأسه المملِ مركزًا لكل معارف أوائل القرن الثامن عشر، كان يتمسَّك بمثل هذا الإيمان الطفولي بالطابع الشخصي والإنساني للطبيعة، والذي يظهر جليًّا في شرحه لعملياتها في كتابه حول فوائد الأشياء الطبيعية؟ هذا - على سبيل المثال - هو الوصف الذي يقدِّمه للشمس وفائدتها:

«نرى أن الله قد خلق الشمس للحفاظ على الظروف المتغيِّرة على الأرض في نظام يسمح للكائنات الحيَّة، الإنسان والحيوان، بالعيش على سطحها. ونظرًا لأن البشر هم أكثر المخلوقات عقلانية، ولأنهم قادرون على استنتاج وجود الله غير المرئي من خلال التأمل في العالم، تسهم الشمس لدرجة كبيرة في الغاية الأساسيَّة من الخليقة: فمن دونها لا يمكن الحفاظ على جنس الإنسان أو استمراره... تعطي الشمس ضوء النهار، ليس فقط على أرضنا، ولكن أيضًا على الكواكب الأخرى؛ ولضوء النهار فائدة عظمى لنا؛ فبواسطته يمكننا القيام بتلك الوظائف التي تكون مستحيلةً تمامًا في الليل، أو على الأقل تكون مستحيلةً من دون أن نتجشَّم تكلفة ضوء اصطناعي. يمكن لحيوانات الحقول أن تجد طعامها نهارًا، والذي لن تتمكَّن من إيجاده ليلًا. علاوة على ذلك، فإننا مدينون لأشعة الشمس بقدرتنا على رؤية كل ما هو موجود على سطح الأرض، ليس فقط ما هو قريب منَّا، ولكن أيضًا =

= ما هو بعيد عنّا، وللتعرف إلى الأشياء القريبة والبعيدة وفقًا لأنواعها، والتي هي أيضًا متعدِّدة الفوائد بالنسبة إلينا، وليس فقط في الأعمال الضروريَّة لحياة الإنسان، وفي سفرنا، ولكن أيضًا في معرفتنا العلميَّة بالطبيعة، التي تعتمد في معظمها على الملاحظات التي تتم بمساعدة البصر، والتي كانت ستصبح مستحيلةً من دون أشعة الشمس. إذا أراد المرء أن يطبع في ذهنه بحقٍّ المزايا العظيمة التي يستمدُّها من الشمس، فدعه يتخيَّل أنه يعيش شهرًا واحدًا فقط مؤديًا كل التزاماته ليلًا وليس نهارًا، ولنرَ كيف سيكون حاله حينها. وعندها ستقنعه تجربته الخاصَّة بشكل كافٍ، خاصةً إذا كان لديه الكثير من الأعمال التي يلزم القيام بها في الشارع أو في الحقول... تعلمنا الشمس التعرف إلى وقت الظهر، ومن خلال معرفة هذه النقطة الزمنية بالضبط، يمكننا ضبط ساعاتنا بشكل صحيح، وعلى هذا الأساس يدين علم الفلك بالكثير للشمس... بمساعدة الشمس يمكن للمرء إيجاد خطوط الطول... لكن خطوط الطول هي أساس حسابنا للتوقيت باستخدام المزولة الشمسيَّة؛ وبشكل عام، لم يكن سيصبح لدينا أدوات مثل المزولة الشمسيَّة إذا لم يكن لدينا شمس».

Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1782, pp.74-84.

أو اقرأوا وصف العناية الإلٰهيَّة في خلق «التنوع الكبير في وجوه البشر وأصواتهم وخط أيديهم في كل أنحاء العالَم»، الذي ورد في كتاب ويليام ديرهام William Derham (١٦٥٧ ـ ١٧٣٥) «اللاهوت الفيزيائي Physico-theology»، وهو كتاب كان رائجًا في القرن الثامن عشر. يقول الدكتور ديرهام: «لو كان جسد الإنسان قد صُنع وفقًا لأيٍّ من المخططات الإلحاديَّة أو أي طريقة أخرى غير طريقة رب العالم اللا ـ نهائي، فإن هذا التنوع الحكيم لم يكن ليتحقَّق؛ إذ كانت وجوه جميع الناس ستُصْنَع من قالبٍ واحد، أو من قوالب متشابهة بشدَّة، وكانت أعضاء الكلام لديهم ستعطي الأصوات نفسها أو أصواتًا لا تختلف كثيرًا في تنوُّع نغماتها؛ وكان امتلاك الجميع لنفس هيكل العضلات والأعصاب سيعطي كل يدٍ طريقة الكتابة نفسها. وفي هذه الحالة، لا يمكننا تخيُّل كم الالتباس، والإزعاج، والأضرار التي كان سيقع العالم فريسة لها للأبد! إننا كأفراد، لم نكن لنجد الأمان، ولا اليقين، ولا التمتُّع بممتلكاتنا؛ لم تكن لتوجد عدالة بين الانسان وأخيه الانسان؛ ولم يكن ليوجد تمييز بين الخير والشر، وبين الأصدقاء والأعداء، وبين الأب والطفل، وبين الزوج والزوجة، بين والذكر والأنثى؛ ومن ثمَّ ينقلب حال كل شيء رأسًا على عقب، من خلال تعرضه لشرِّ الحاقدين ومنحطي الأخلاق، وغشِّ الأشرار والسارقين وعنفهم، وتزوير الغشاشين المهرة، وشهوات المخنثين والفسقة وما إلى ذلك! ويمكن لمحاكمنا أن تشهد على العواقب الوخيمة التي قد تنجم عن الخطأ في تمييز وجوه البشر، وعن تزوير خطّ أيديهم، وكتاباتهم. لكن الآن، ولأن الخالق والحاكم، مطلق الحكمة، هو الذي نظَّم كل شيء، يمكن تمييز كل إنسان من وجهه في النور، وتمييزه من صوته في الظلام؛ ويمكن أن يتحدَّث خطُّ يده بالنيابة عنه رغم غيابه شخصيًا، ويكون شاهدًا له، ويؤمِّن عقوده في الأجيال القادمة. إنه بيانٌ واضحٌ ومثير للإعجاب على الرعاية الإلٰهيَّة والتدبير الإلٰهي».

إن الإلٰه الذي يبلغ مقدار حرصه درجة توفير التوقيعات الواضحة على الشيكات والمعاملات البنكيَّة لهو حقًّا إلٰه وفق قلب الكنيسة الأنجليكية في القرن الثامن عشر.

وأضمُّ ـ حاذفًا الحروف الاستهلاليَّة ـ توصيف ديرهام بعنوان «حفظ الله للعالَم عبر خلق التلال والوديان»، إلى توصيف وولف ذي الطابع الطبخي الكلي عن خلق الماء:

يقول وولف: «من السهل رؤية الفوائد التي يوفرها الماء في حياة الإنسان، فلا يلزم وصفها بإسهاب. فالماء هو المشروب الكوني للإنسان والحيوان. على الرغم من أن البشر صنعوا مشروبات اصطناعية، فإنهم لم يتمكَّنوا من فعل ذلك من دون الماء. تختمر البيرة من الماء والشعير، وما فيها =

الأشياء في الطبيعة مع أتفه احتياجاتنا الخاصَّة. إن الإله الذي تعترف به العلوم يلزم أن يكون إلٰهَ القوانين الكونيَّة حصرًا، إلٰهًا يعمل بالجملة، وليس بالتجزئة؛ إلهًا لا يمكنه أن يلائم عملياته ويكيفها مع راحة الأفراد. إن فقاعات زبد البحر العاصف هي أحداث عابرة، توجدها وتمحيها قوى الرياح والماء. وذواتنا الخاصَّة تشبه تلك الفقاعات ـ ظواهر عارضة epiphenomena،

= من ماء هو ما يروي العطش. يُحَضَّر النبيذ من العنب، الذي لا يمكن أن ينمو من دون مساعدة الماء؛ وينطبق الشيء نفسه على تلك المشروبات التي تُحَضَّر من الفواكه في إنجلترا وغيرها من الأماكن. . . لذا بما أن الله خطط للعالم بحيث يتمكَّن البشر والحيوانات من العيش فيه، وإيجاد كل ما هو ضروري لاحتياجاتهم وراحتهم؛ فقد صنع الماء أيضًا باعتباره وسيلةً لجعل الأرض مسكنًا بديعًا. ويتضح هذا أكثر عندما نأخذ في الاعتبار المزايا التي نحصل عليها من هذا الماء نفسه في تنظيف أدواتنا المنزليَّة وملابسنا وغيرها من الأمور. . . عندما يذهب المرء إلى طاحونة، يرى أنه يلزم دائمًا إبقاء حجر الرحى رطبًا، ومن ثمَّ يحصل على فكرة أكبر عن فوائد الماء».

ويتحدَّث ديرهام عن التلال والوديان، فيقول بعد الإشادة بجمالها: «تتمتَّع بعض التكوينات الجسديَّة بقوةٍ شديدة وصحَّة وافرة، بحيث لا تبالي تقريبًا بموقعها أو بدرجة حرارة الهواء حولها. ولكن هناك تكوينات أخرى في غاية الضعف والوهن، بحيث تكون غير قادرة على تحمُّل العديد من المواقع، ولكن يمكنها العيش بشكلٍ مريح في مواقع معينة أخرى. فبعضها يتوافق بالشكل الأفضل مع هواء التلال الرقيق اللطيف، ولكنها قد تضعف وتموت في هواء المدن الكبرى العكر، أو حتى في هواء الأودية والينابيع الدافئ المحمَّل بالبخار. وعلى العكس من ذلك، يضعف آخرون على التلال، ويصبحون أقوى وأكثر حيويَّة في الهواء الدافئ للوديان.

وبالتالي؛ فإن فرصة نقل مساكننا من التلال إلى الوديان، هي بمثابة إنعاش وإراحة جذابة وفائدة عظيمة للمرضى، للجزء الضعيف من الجنس البشري؛ فبذلك يُمنح هؤلاء حياة سهلة ومريحة، وإلا كانوا سيعيشون بشكل بائس، فيضعفون ويهلكون.

قد نضيف لهذا التشكل الأرضي الصحي والمفيد، فائدة كبيرة أخرى للتلال، وهي توفيرها لأماكن فسيحة للسكن، وعملها (كما يعبِّر مؤلف بارز عن ذلك) باعتبارها حواجزَ واقيةً من العواصف الباردة القارصة للرياح الشمالية والشرقية، وعكسها لأشعة الشمس اللطيفة والجميلة، مما يجعل مساكننا أكثر راحة وأكثر إبهاجًا في فصل الشتاء.

أخيرًا، تدين الأنهار بقدرتها الناقلة والينابيع بارتفاعها إلى التلال؛ وبالتالي فإن تلك الكتل الشاسعة والأكوام النبيلة ليست ـ كما تُتهم ـ زوائد فاسدة وغير مجدية لعالمنا المشكل بطريقة سيئة؛ وإنما هي أدوات الطبيعة المثيرة للإعجاب، ابتكرها ونظمها الخالق اللا ـ نهائي، للقيام بأحد أكثر أعماله فائدة. لأن سطح الأرض إذا كان مسطحًا ومستويًا، ولم تكن الأجزاء الوسطى من جزرها وقاراتها جبليَّة ومرتفعة كما هي الآن، فمن المؤكَّد أنه لم يكن لمجاري الأنهار أن تنحدر، ولا أن تنقل المياه؛ فبدلًا مما تفعله الآن من انسيابٍ على طول هذه المنحدرات اللطيفة التي توفرها الأراضي المرتفعة وصولًا إلى البحر، كانت ستظَل راكدةً وربما تصبح آسِنةً، وربما أغرقت أيضًا مساحات شاسعة من الأراضي.

[وهكذا] فإن التلال والأودية، على الرغم من أنها قد تبدو مرهقة ومزعجة بالنسبة إلى المسافر المتذمِّر والمتعب، هي عمل نبيل للخالق العظيم، قرَّره بحكمةٍ من أجل خير عالمنا الأرضي».

كما أطلق عليها ـ على ما أظن ـ الفيلسوف الإنجليزي ويليام كليفورد William Clifford (١٨٤٥ ـ ١٨٧٩) ببراعة؛ إن مصائرها لا تزن شيئًا ولا تحدِّد شيئًا في تيارات الأحداث الكونيَّة التي لا يمكن تقويمها.

ترون الآن كيف أنه من الطبيعي ـ من خلال وجهة النظر هذه ـ أن يُعامل الدين بوصفه مجرَّد شيء باقٍ من زمنٍ غابر، فالدين يديم بالفعل تقاليد الفكر الأشد بدائيَّة. لقد كان إجبار القوى الروحيَّة أو مصالحتها وجعلها في صالحنا ـ خلال فترة هائلة من الزمن ـ هو الهدف الأهم في تعاملنا مع العالَم الطبيعي. فبالنسبة إلى أسلافنا، اختلطت الأحلام والهلاوس، والكشوفات، والقصص الخياليَّة مع الوقائع بشكلٍ لا يقبل الانفصام. وحتى وقت قريب نسبيًّا، كانت التمايزات مثل تلك التي بين ما تم التحقُّق منه وبين ما تم تخمينه فقط، بين الجوانب الشخصيَّة [الذاتيَّة] والجوانب غير الشخصيَّة [الموضوعيَّة] للوجود، بالكاد مَظْنُونة أو متصوَّرة. فأيًّا كان ما قد تخيلتموه بشكلٍ واضح، وأيًّا كان ما اعتقدتم أنه يصلح لأن يكون صحيحًا، فقد كنتم تؤكِّدونه بكل ثقة؛ وكل ما أكدتموه، صدقه رفاقكم. لقد كانت الحقيقة هي كل ما لم يتم مناقضته بعدُ، وكانت معظم الأشياء تؤخذ في الحسبان من جهة ما توحي به للإنسان، وكان الاهتمام مقتصرًا فقط على الجوانب الجماليَّة والدراميَّة للأحداث(٧).

---

(٧) ساد هذا النمط من التفكير حتى القرن السابع عشر. ولا يحتاج المرء إلا إلى تذكُّر معالجة أرسطو الدراميَّة حتى للأسئلة الميكانيكيَّة كما في شرحه مثلًا لقدرة الرافعة على جعل وزنٍ صغير يرفع وزنًا أكبر. يرجع ذلك ـ وفقًا لأرسطو ـ إلى الطابع المعجز عمومًا للدائرة ولكل حركة دائريَّة. فالدائرة محدبة ومقعرة معًا؛ مصنوعة من نقطة ثابتة وخطٍّ متحرك، واللذين يتعارضان مع بعضهما البعض؛ وأي شيء يتحرك في دائرة يتحرك في اتجاهين متعاكسين. ومع ذلك، فإن الحركة الدائرية هي أكثر الحركات «طبيعيَّة»؛ وذراع الرافعة الطويلة ـ في حركتها في الدائرة الأكبر ـ لديها مقدار أكبر من هذه الحركة الطبيعيَّة، وبالتالي فهي تتطلَّب قوةً أقلَّ. أو تذكَّر شرح هيرودوت Herodotus لموقع الشمس في فصل الشتاء: تنتقل إلى الجنوب بسبب البرد الذي يدفعها إلى الأجزاء الدافئة من السماء فوق ليبيا. أو استمع إلى تأملات القديس أوغسطين: «من أعطى للقش هذه القدرة على التجميد بحيث يحفظ الثلج المدفون تحتها، وهذه القدرة على التدفئة بحيث تنضج الفاكهة الخضراء؟ من يستطيع تفسير الخصائص الغريبة للنيران، التي تحيل كل ما تحرقه إلى اللون الأسود، رغم أنها نفسها شديدة السطوع، والتي ـ على الرغم من أن لونها أجمل الألوان ـ تمحو ألوان كل ما تلامسه وتتغذى عليه تقريبًا، وتحول الوقود المتوهِّج إلى رمادٍ متفحِّم؟ . . . ثم الخصائص الرائعة التي نجدها في الفحم، فهو هشٌّ للغاية لدرجة أن نقرةً خفيفةً تكسره، وضغطًا خفيفًا يسحقه، إلا أنه قويٌّ لدرجة أنه لا توجد رطوبة قادرة على إفساده، ولا أي مدة زمنيَّة قد تجعله يتحلَّل». انظر: «مدينة الله City of God»، الكتاب الحادي والعشرون، الفصل الرابع. =

= إن مثل هذه الجوانب من الأشياء، طبيعيتها وعدم طبيعيتها، نعومة أو قسوة خصائصها السطحيَّة، غرائبها، سطوعها وقوتها وتدميريتها؛ هي حتمًا الطرق التي لفتت بها انتباهنا في الأصل.

وإذا طالعتم الكتب الطبية القديمة، فستجدون سحرًا تعاطفيًا يُحْتَجُّ به في كل صفحة. فعلى سبيل المثال، المرهم الشهير الشافي للجروح والمنسوب إلى الطبيب والمنجم السويسري براكلسوس Paracelsus (١٤٩٣ ـ ١٥٤١). لأنه كان هناك مجموعة متنوِّعة من الوصفات، التي تتضمَّن عادةً الدهون البشريَّة، أو دهون ثور أو خنزير بري أو دب، أو ديدانًا مسحوقة، واليوسنيا، أو الطحالب النامية على الجماجم المتآكلة للمشنوقين، وغيرها من المواد الكريهة بالقدر نفسه ـ كل هذا المزيج يُعَدُّ تحت كوكب الزهرة إذا أمكن، ولكن ليس تحت المريخ أو زحل. ثم، إذا غُمرت شظية خشبيَّة، مغموسة في دم المريض، أو السلاح الملطخ بالدم الذي أصابه، في هذا المرهم، فإن الجرح ـ رغم أنه مربوطٌ بإحكام ـ يتحسَّن جيدًا بطريقة لا يشوبها خطأ ـ أقتبس الآن تقرير الطبيب الهولندي فان هيلمونت Van Helmont (١٥٨٠ ـ ١٦٤٤) ـ لأن الدم الموجود على السلاح أو الشظية، الذي يحوي بداخله روح الرجل المصاب، يتهيَّج بالإثارة النشطة عند ملامسة المرهم، ومن ثَمَّ ينتج عنه قدرة كاملة لعلاج قريبه؛ أي: الدم الموجود في جسم المريض. يحدث هذا عن طريق امتصاص الانطباع الغريب والمؤلم من الجزء المصاب. ولكن للقيام بذلك، يجب استحضار مساعدة دهون الثور، وأجزاء أخرى من المرهم. إن سبب القوة الشديدة لدهون الثور هو أن الثور في وقت الذبح يهمهم سرًّا بالمقاومة والانتقام، ومن ثَمَّ يموت وأشد نيران الانتقام منبعثة منه أكثر من أي حيوانٍ آخر. هكذا أوضحنا ـ كما يقول هذا المؤلف ـ أن الفعالية الرائعة للمراهم لا يجب نسبها إلى أي موافقة مساعِدة من الشيطان، ولكن فقط إلى طاقة الطابع الثأري للانتقام بعد الموت، والتي تبقى منطبعة بشدَّة في الدم والدهون المتصلِّبة في المرهم. لقد اختصرت النص الأصلي بشدَّة في اقتباساتي. انظر:

J. B. VAN HELMONT: A Ternary of Paradoxes, translated by WALTER CHARLETON, London, 1650.

ويمضي المؤلف لإثبات أن هذا التأثير التعاطفي عن بُعْدٍ بين الأشياء هو الأساس الحقيقي لهذه الحالات، من خلال عرض التشابهات العديدة بين الوقائع الطبيعيَّة الأخرى. فيقول: «إذا أُخرج قلب الحصان، الذي قتلته ساحرة، من الجثة التي لا تزال تفوح بالروائح السيئة، وتم تعليقه على السهم وشويه، على الفور تتعذَّب الساحرة بأكملها بقسوة النار وآلامها التي لا تُطاق، وهو الأمر الذي لم يكن ليحدث بأي حالٍ من الأحوال ما لم يسبق وجود ترابط بين روح الساحرة وروح الحصان. وفي القلب الفواح الذي لا يزال خافقًا، تبقى روح الساحرة أسيرة، ويمنع السهم المثبت في الأرض تراجعها. وبالمثل، ألم تتعرض الكثير من الجثث المقتولة، في أثناء فحص الطبيب الشرعي لها، إلى نزيف جديد أو نَزّ cruentation في وجود القاتل؟ أن تكون الدماء ـ كما في حالة هيجان غاضب ـ ثائرةً ومنفعلةً من انطباع الثأر الموجَّه ضد القاتل، في لحظة نفي الروح القسري من الجسد في أثناء القتل. لذلك، إذا كنت تعاني من الاستسقاء، أو النقرس، أو اليرقان، فمن خلال وضع بعض من دمك الدافئ في قشرة بيضة وبياضها، ثم تعريضها لنار هادئة، وخلطها مع طعم اللحم، قبل أن تطعمها إلى كلب أو خنزير جائع، فإن المرض سينتقل إلى ذلك الحيوان على الفور، ويتركك تمامًا. وبالمثل أيضًا، إذا غليت بعض الحليب، سواء من بقرة أو امرأة، حتى احترق، فإن الغدة التي صدر منها تجف. كان هناك رجل في بروكسل قُطِعَت أنفه في مبارزة، لكن الجراح المشهور تالياكوتسوز Tagliacozzus، صنع له أنفًا جديدًا من جلد ذراع أحد الحمَّالين في بولونيا. وبعد مرور حوالي ثلاثة عشر شهرًا على عودته إلى بلده، أصبح الأنف المصنوع باردًا، ثم تعفن، قبل أن يقع بعدها بأيامٍ قليلة، وعندها اكتشف أن =

وحقًّا كيف كان من الممكن للأمر أن يكون خلاف ذلك؟ لقد كانت القيمة الاستثنائيَّة لأنماط التصور الرياضيَّة والميكانيكيَّة التي يستخدمها العلم للتوقُّع والتفسير، نتيجةً لم يكن من الممكن توقُّعها مقدمًا. الوزن، والحركة، والسرعة، والاتجاه، والموقع؛ يا لها من أفكار هزيلة شاحبة مملَّة! وهل كان من الممكن للجوانب الأرْواحِيَّة الأكثر ثراءً من الطبيعة، الخصوصيات والغرائب التي تجعل الظواهر معبِّرةً ومدهشةً، أن تفشل في جذب الانتباه حتى تُمَيَّز هي أولًا والفلسفة ثانيًا باعتبارهما أكثر السبل تبشيرًا بالنجاح في معرفة حياة الطبيعة؟ حسنًا، يظل يحلو للدين أن يسكن هذه الجوانب الثرية الأرْواحِيَّة والدراميَّة من الطبيعة؛ فرعب الظواهر وجمالها، و«الوعد» ببزوغ الفجر، وظهور قوس القزح، و«صوت» الرعد، و«رقَّة» أمطار الصيف، و«جلال» النجوم، وليس القوانين الفيزيائيَّة التي تتبعها هذه الأشياء؛ هو ما يزال يثير إعجاب العقل الديني؛ وتمامًا كما في الأيام الخالية، يخبرك المتدين المخلص أنه في عزلته في غرفته أو في الحقول، لا يزال يشعر بالحضور الإلٰهي، وأن تدفقات المساعدة تأتي إليه استجابةً لصلواته، وأن الأضحيات التي يقدِّمها لهذا الواقع غير المرئيِّ تملؤه بالطمأنينة والسلام.

مفارقة تاريخيَّة خالصة! كما تقول نظرية البقاء؛ إن الدين مفارقة تاريخيَّة، يحتاج علاجها إلى تجريد الخيال من كل شخصانيَّة وتجسيم deanthropomorphization. وكلما قلَّلنا من مزج الخاص مع الكوني، وكلما زدنا في المصطلحات العالَميَّة والموضوعيَّة؛ أصبحنا وَرَثَةَ العلم الحقيقيين.

= الحمَّال قد مات، في ذلك الوقت نفسه تقريبًا. يقول فان هيلمونت: «لا يزال هناك شهود عيان في بروكسل على هذا الحادث». ويضيف: «أرجوكم، هل يوجد في هذه السرديَّة ما يمكن اعتباره خرافةً أو من صنع الخيال على الإطلاق؟».

تزخر أدبيات حركة المداواة بالعقل الحديثة - أعمال برينتس مالفورد Prentice Mulford (١٨٣٤ - ١٨٩١) على سبيل المثال - بسحر تعاطفيٍّ أيضًا. [يعتبر برينتس مالفورد أحد أول من استفاضوا في شرح قانون الجذب الفكري Law of attraction، وتعميمه على جميع جوانب الحياة وليس فقط الجانب الطبي، عبر مقالاتٍ عدَّة مثل «قانون النجاح The Law of Success» الذي نشر عام ١٨٨٦، والذي يقول فيه: «إن فكرك مادة غير مرئية، مثل الهواء أو الماء أو المعادن. يعمل بمعزلٍ عن جسدك. كما يذهب منك إلى الآخرين، في كل مكان؛ يعمل عليهم، ويحركهم ويؤثر فيهم. هذه هي قوتك الحقيقية؛ ووحدها كانت أساس كل المعجزات، والقوى السحريَّة والغامضة في العصور القديمة». (المترجمان)].

لكن على الرغم من جاذبيَّة موضوعيَّة الموقف العلمي لنُبْلٍ مِزاجيٍّ معيَّن، فإنني أرى أنها سطحيَّة وضحلة، ويمكنني الآن ذكر سبب ذلك في كلماتٍ قليلة نسبيًّا. السبب هو أنه طالما أننا نتعامل مع الكوني والعام، فإننا نتعامل مع رموز للواقع فحسب؛ **لكن بمجرَّد أن نتعامل مع الظواهر الخاصَّة والشخصيَّة مثل تلك التي استعرضناها، فإننا نتعامل مع وقائع بأتم معنى لهذا المصطلح**. وأعتقد أنه يمكنني بسهولةٍ توضيح ما أعنيه بهذه الكلمات.

يتكوَّن عالَم تجاربنا ـ في جميع الأوقات ـ من جزأين: جزء موضوعي وجزء ذاتي، وقد يكون الجزء الأول أوسعَ من الجزء الثاني بشكلٍ لا يقارن؛ لكن بالرغم من ذلك، لا يمكن أبدًا إغفال الجزء الثاني أو قمعه. إن الجزء الموضوعي هو مجموع كل ما قد نفكِّر فيه في أي لحظة معيَّنة، أما الجزء الذاتي فهو «الحالة» الجوَّانيَّة التي يحدث فيها التفكير. قد يكون ما نفكِّر فيه هائلًا ـ الأزمنة والفضاءات الكونية، على سبيل المثال ـ بينما تكونِ الحالة الجوَّانيَّة حينها هي أكثر أحوال العقل شرودًا وتفاهةً. ومع ذلك، فإن الموضوعات الكونيَّة، بقدر ما تُحَصِّله منها التجربة، ليست سوى صور مثاليَّة لشيء لا نمتلك وجوده جوانيًّا؛ ولكننا نشير فقط إليه برانيًّا، بينما الحالة الجوَّانيَّة هي تجربتنا ذاتها؛ فواقعيَّة هذه الموضوعات وواقعيَّة تجربتنا هما شيء واحد. إن مجال الوعي، **بالإضافة إلى** الموضوعات الموجودة فيه كما نشعر أو نفكر بها، و**بالإضافة إلى** موقفنا تجاه هذه الموضوعات، و**بالإضافة إلى** الإحساس بالذات التي تتخذ ذلك الموقف ـ هذا الجزء الملموس من التجربة الشخصيَّة قد يكون صغيرًا؛ لكنه يظل صلبًا طوال الفترة التي يدوم فيها؛ فهو ليس عنصرًا فارغًا أو مجرَّدًا من عناصر التجربة، كما هو حال «الموضوع» عندما يُنظر إليه بمفرده. إنه حقيقةٌ **تامَّة،** على الرغم من كونه حقيقةً بسيطةً؛ إنه من **النوع** الذي يجب أن تنتمي إليه جميع الوقائع أيًّا كانت؛ فالتيارات الحركيَّة في العالم تمرُّ عبر أمثاله؛ إنه على الخطِّ الذي يربط الأحداث الواقعيَّة ببعضها البعض. فهذا الشعور الذي يشعر به كلُّ واحد منَّا، والذي يستحيل مشاركته مع أحد، الشعور بالقرصة المؤلمة لمصيره الفردي وهو يشعر جوانيًّا بأنه يدور على عجلة القدر، قد يُنظر إليه بازدراءٍ بسبب ذاتيته، وقد يُهزأ منه بسبب لا علميَّته؛ لكنه على الرغم من ذلك هو الشيء الوحيد الذي يملأ مقياس واقعيتنا الملموسة بأكملها؛ وأي

موجود قد يفتقر إلى مثل هذا الشعور، أو ما يماثله، يكون نصفَ واقعيٍّ فحسب[٨].

وإذا صحَّ ذلك، فسيكون قَوْلُ العلم بلزوم قَمْعِ العناصر الذاتيَّة من التجربة قولًا عبثيًّا. يمرُّ محور الواقع عبر الأماكن الذَاتيَّة فقط - مثل مرور الخيط عبر الخرزات المتعدِّدة التي تثبت عليه. وفي محاولة وصف العالم وصفًا لا يتضمَّن مشاعر الأفراد بقرصة القدر، ولا التنويعات المتعدِّدة للمواقف الروحيَّة - رغم كونها قابلةً للوصف مثل أي شيء آخر - سيكون مثل تقديم فاتورة مطبوعة لسعر الوجبة كبديل مساوٍ للوجبة الحقيقيَّة نفسها. أما الدين فلا يقع في مثل هذا الخطأ. فقد يكون دين الفرد ذاتيًّا، وقد يكون الواقع الخاصُّ الذي يبقى على اتصالٍ به محدودًا بما يكفي؛ ولكنه رغم كل شيء، يبقى دائمًا - وبقدر ما تسمح به طبيعته - أقل فراغًا وتجريدًا بشكل لا - نهائي من العلم الذي يفخر بأنه لا يأخذ أي شيء ذاتيٍّ في اعتباره على الإطلاق.

قد تكون فاتورة السعر وعليها زبيب حقيقي بدلًا من كلمة «زبيب» فحسب، أو ومعها بيضة حقيقيَّة واحدة بدلًا من كلمة «بيضة» فحسب؛ وجبةً غير كافية، لكنها ستكون - على الأقل - بمثابة استفتاح للواقع بدلًا من وصفه بشكل اختزاليٍّ. إن إدعاء نظرية البقاء بأنه يتعيَّن علينا الاقتصار على العناصر غير الشخصيَّة [الموضوعيَّة] فقط يبدو وكأنه يقول بوجوب أن نكتفي للأبد بقراءة فاتورة السعر المجرَّدة فقط. لذلك، أعتقد أنه مهما كانت إجاباتنا على الأسئلة المحددة المرتبطة بأقدارنا الفرديَّة، فإننا لن نلج الأعماق إلا من خلال الاعتراف بكونها أسئلةً حقيقيَّة أصيلة، وبالعيش في المجال الفكري الذي تفتحه. لكن أن تعيش هكذا يعني: أن تكون متدينًا؛ لذا فإنني - ومن دون أدنى ذرة تردُّد - أنبذ نظرية بقاء الدين؛ لأنها أُسِّسَت على خطأ فظيع؛ إذ لا يترتَّب على كون أسلافنا ارتكبوا الكثير من الأخطاء فيما يتعلَّق بالوقائع وخلطوا تلك الأخطاء مع دينهم، أنه يلزم علينا التخلِّي عن تديُّننا

(٨) قارن مع أطروحة الفيلسوف الألماني هيرمان لوتز Hermann Lotze (١٨١٧ - ١٨٨١) بأن المعنى الوحيد الذي يمكن ربطه بمفهوم الشيء كما هو «في ذاته» يكْمُن في تصوره كما هو لذاته؛ أي: بوصفه جزءًا من الخبرة الكاملة التي يرافقها شعور خاص بـ«قرصة ألم» أو نشاط جواني من نوعٍ ما.

تمامًا[٩]. فبكوننا متدينين، نرسي دعائم امتلاكنا لواقع أساسيٍّ عند النقاط الوحيدة التي يُطلب منّا حراسة الواقع عندها. يقع همُّنا المسؤول مع قدرنا الخاص رغم كل شيء.

ترون الآن لماذا التزمت تمامًا بالفردانيَّة [المنظور الذاتي] خلال هذه المحاضرات، ولماذا كنت مصمِّمًا على إعادة الاعتبار لعنصر الشعور في الدين وجعل العنصر الفكري تابعًا له. إن الفردانيَّة مؤسسةٌ على الشعور؛ فخبايا الشعور، طبقات الشخصيَّة الأكثر ظُلمةً وعمًى، هي الأماكن الوحيدة في العالَم التي يمكن لنا أن نرى فيها الوقائع الفعليَّة في أثناء صناعتها، وأن نرى بشكلٍ مباشر كيف تجري الأحداث، وكيف يُنفَّذ العمل فعليًّا[١٠].

---

(٩) حتى الأخطاء المتعلِّقة بالوقائع قد يُتبيَّن أن خطأها ليس كليًّا كما يفترض العلماء. لقد رأينا في المحاضرة الرابعة كيف أن التصوُّر الديني للكون يبدو بالنسبة إلى العديد من أتباع حركة المداواة بالعقل «مُتحققًا منه»، في كل يوم، بواسطة اختبارهم للوقائع. و«اختبار الوقائع» هو حقل يحتوي على العديد من الأشياء، التي يرفض العالم المتعصِّب الاعتراف منهجيًّا بها كما يرفض الاعتراف بتلك «الوقائع» التي يختبرها أتباع حركة المداواة بالعقل وآخرون مثلهم، إلا تحت عناوين تصنيفية فَظَّة مثل «هراء»، و«عَفَن»، و«حماقة». من شأن هذا الرفض أن يتسبَّب في إهمال مجموعةٍ من الحقائق الخام التي ـ لولا الاهتمام المثابِر للمتدينيين بالجوانب الأكثر شخصيَّة من الواقع ـ لم تكن لتُسجل على الإطلاق. نعلم أن ذلك صحيحٌ بالفعل في بعض الحالات؛ وبالتالي قد يكون صحيحًا في حالاتٍ أخرى أيضًا. فلطالما كانت عمليات الشفاء الإعجازي جزءًا من عتاد الذين يؤمنون بخرق الطبيعة، ولطالما رفضها العلماء دومًا باعتبارها من صُنع الخيال. لكن معرفة العلماء المتأخرة بحقائق التنويم الإيحائي قد منحتهم مؤخرًا كتلةً استيعابيَّة [راجع آخر المحاضرة الأولى] تسمح لهم بفهم الظواهر من هذا النوع، ومن ثَمَّ فهم يقرون الآن بوجود هذه الحالات الشفائيَّة، شريطة أن نسميها صراحةً بآثار «الإيحاء». حتى علامات جروح المسيح التي ظهرت على يدَي القديس فرنسيس وقدميه ربما لا تكون خرافةً وَفْقَ هذه الشروط. وبالمثل، فإن ظاهرة المس الشيطاني التي تمتَّعت بالاحترام على مدار التاريخ أصبحت على وشك أن يعترف بها العلماء باعتبارها حقيقةً، بما أنه أصبح لديهم الآن اسم «هستيريا الهوس الشيطاني hystero-demonopathy» الذي يمكن من خلاله استيعاب هذه الظاهرة. إذن، فلا يمكن لأحدٍ التنبؤ إلى أي مدى يمكن أن تستمرَّ شرعنة هذه الظواهر الخارقة للطبيعة تحت عناوين علميَّة مكتشفة حديثًا ـ حتى «النبوة»، وحتى «الامترفاع»، قد تتسلل إلى القائمة.

وهكذا، فإن الطلاق الواقع بين الحقائق العلميَّة والحقائق الدينيَّة قد لا يكون بالضرورة أبديًّا كما يبدو للوهلة الأولى. وكذلك قد لا تكون شخصانيَّة العالم ورومانسيته كما بدتا للفكر البدائي، أمورًا تم تجاوزها بشكلٍ لا رجعة فيه. باختصار، قد يعود الرأي الإنساني النهائي، الذي يستحيل ـ بدرجةٍ ما ـ التنبؤ به الآن، إلى الأسلوب الأكثر شخصيَّة وذاتيَّة، تمامًا كما قد يتبع أي مسار تقدميٍّ خطًّا حلزونيًّا بدلًا من أن يتبع خطًّا مستقيمًا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن نظرة العلم الموضوعيَّة بشكل صارم قد تظهر ذات يومٍ على أنها كانت انحرافًا نافعًا بشكل مؤقَّت وليست موقفًا منتصرًا بشكل نهائيٍّ كما يعلِن العالم المتعصِّب حاليًّا بكل ثقة.

(١٠) لقد نبذ نقد هيوم السببيَّة من عالم الأشياء الماديَّة، و«العلم» راضٍ تمامًا عن تعريف السببيَّة =

ومقارنةً بعالَم المشاعر الفرديَّة الحيَّة هذا، فإن عالم الموضوعات العموميَّة، التي يفكِّر فيها العقل، يفتقر للصلابة والحياة. كما هو الحال في الصور المجسمة أو الحركيَّة التي تُرى خارج أجهزة عرضها؛ فهي تفتقر للبُعْدِ الثالث، والحركة، والحيويَّة الموجودة واقعيًّا. فقد نحصل على صورةٍ جميلةٍ لقطارٍ سريعٍ من المفترض أنه يتحرك، لكن أين نجد في الصورة - وكما سمعت صديقًا يقول - الطاقة أو الخمسين ميلًا في الساعة [السرعة][11]؟

= باعتبارها التغييرات المُتلازِمة المتتابعة - اقرأوا آراء الفيزيائي النمساوي إرنست ماخ Ernst Mach (١٨٣٨ - ١٩١٦)، والإحصائي الإنجليزي كارل بيرسون Karl Pearson (١٨٥٧ - ١٩٣٦)، والكيميائي الألماني فيلهلم أوستفالد Wilhelm Ostwald (١٨٥٣ - ١٩٣٢). يكْمُن «أصل» مفهوم السببيَّة في تجربتنا الشخصيَّة الجوانيَّة، وهناك فقط يمكن ملاحظة العلاقات السببيَّة بالمعنى القديم للكلمة، مباشرة ووصفها.

(١١) عندما قرأت في صحيفة دينيَّة كلمات مثل هذه: «ربما يكون أفضل ما يمكن قوله عن الله هو أنه استنتاج حتميٌّ»، تبيَّن لي ذلك الميل إلى ترك الدين يتبخَّر في صورة مصطلحاتٍ فكريَّة. هل كان الشهداء سيغنون وهم يُحرقون في النار لمجرَّد استنتاج، حتى لو كان أمرًا لا مفرَّ منه؟ إن الرجال المتدينين الأصليين، مثل القديس فرنسيس، ولوثر، وبوهمه، كانوا عادةً أعداء لادعاء العقل بأنه يتدخَّل في الأمور الدينيَّة. لكن ها هو العقل، يتطفَّل على كل مكان، مظهرًا تأثيره التسطيحي أينما حلَّ. انظروا كيف تختفي الروح الميثوديَّة القديمة في ظلِّ تلك الكتيبات العقلانيَّة البارعة بشكلٍ رائع (والتي يجب أن يقرأها الجميع) لفيلسوف مثل البروفيسور الأمريكي بوردن باون Borden Bowne («الوحي المسيحي، الحياة المسيحية، التكفير The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement»: سينسيناتي ونيويورك، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠). أو انظروا لغرض الفلسفة - كما يُطلق عليه - في الطرد الجازم للدين:

يقول الفيلسوف الفرنسي فاتشرو Vacherot في كتابه («الدين La Religion»، باريس، ١٨٦٩، ص٣١٣ و٤٣٦، وغيرها)، «إن الدين استجابةٌ لحالاتٍ أو ظروفٍ عابرة، وليس لجزم دائم من الطبيعة البشريَّة، وكونه مجرَّد تعبير عن تلك المرحلة من العقل البشري التي هيمن فيها عليه الخيال. . . ليس للمسيحية سوى وريث نهائيٍّ واحد ممكن لممتلكاتها، وهو الفلسفة العلميَّة».

وفي سياقٍ أكثر تطرفًا، يصف البروفيسور رايبو Ribot اضمحلال الدين في كتابه («علم نفس المشاعر Psychologie des Sentiments»، ص٣١٠). ويلخِّص الفكرة في عبارةٍ واحدة - الهيمنة المتزايدة لعنصر الفكر العقلاني، مع التلاشي التدريجي للعنصر العاطفي، مع ميل هذا الأخير إلى الدخول في مجموعة العواطف الفكرية البحتة. فيقول: «لا شيء يبقى في نهاية المطاف من العاطفة الدينيَّة - كما تُدعى - سوى احترام مبهم للمجهول x الذي هو آخر الآثار الباقية من الخوف، وانجذاب معيَّن نحو المثل الأعلى الذي هو أثر باقٍ من الحب؛ اللذين ميزا المراحل المبكِّرة من النمو الديني. ولأوضِّح هذا بشكلٍ أبسط، يميل الدين للتحول إلى فلسفة دينيَّة. والدين والفلسفة الدينيَّة شيئان مختلفان تمامًا من الناحية النفسيَّة، فأحدهما هو البناء النظري للاستدلال العقلاني، في حين أن الآخر هو العمل الحيُّ لمجموعةٍ من الأشخاص، أو لزعيمٍ كبير مُلهَم، الذي يستدعي كامل الطبيعة الفكريَّة والشعوريَّة للإنسان».

وكذلك أجد الفشل نفسه في إدراك أن معقل الدين يكْمُن في الفرديَّة في محاولاتٍ مثل تلك التي =

دعونا نتفق إذن على أن الدين، الذي ينشغل بالمصائر الشخصيَّة والذي يظل على اتصالٍ بالواقع المطلق الوحيد الذي نعرفه، يجب أن يؤدي بالضرورة دورًا أبديًّا في تاريخ البشريَّة. الأمر التالي الذي يجب علينا البتُّ فيه هو تحديد ما يكشفه الدين عن تلك المصائر، أو ما إذا كان بالفعل يكشف عن أيِّ شيء متميِّز بما يكفي لاعتباره رسالةً عامَّةً إلى البشريَّة. لقد انتهينا من تمهيداتنا ـ كما ترون ـ وبوسعنا الشروع الآن في عرض تلخيصنا النهائي.

أدرك جيدًا أنه بعد كل الوثائق النابضة التي اقتبستها، وكل وجهات النظر ذات التشكيل الملهم بالعاطفة والإيمان التي تناولتها محاضراتي السابقة، فإن التحليل الجاف الذي أتقدَّم نحوه الآن قد يبدو للكثير منكم بمثابة خاتمة محبطة، تضئيل وتسطيح للموضوع، بدلًا من تصعيد نغمة التشويق والنتيجة عند الختام. لقد قلت سابقًا إن الموقف الديني للبروتستانت يبدو فقيرًا بشدَّة بالنسبة إلى الخيال الكاثوليكي. وأخشى أن تلخيصي النهائي للموضوع قد يبدو لبعضكم في البداية وكأنه أشدُّ فقرًا. على أي حال، أناشدكم الآن بأخذ التالي في الحسبان: أحاول في هذا الجزء الحالي صراحةً تقليص الدين إلى أدنى حدوده المقبولة، إلى ذلك الحد الأدنى الخالي من الزوائد الفرديَّة، الذي تتضمَّنه جميع الأديان بوصفه نواتها، والذي قد يكون من المأمول اتفاق جميع الأشخاص المتدينين عليه. وبعد القيام بذلك، سيكون لدينا نتيجةٌ، قد تكون صغيرةً، لكنها على الأقل ستكون صلبةً؛ وباعتبارها النواة، فعليها وحولها، تترعرع مختلف المعتقدات الإضافيَّة، الحيويَّة المتورِّدة، والتي يبني مختلف الأفراد مشاريعهم التأمُّلية عليها، فتزدهر لأقصى مدى. سأضيف اعتقاداتي المفرطة (التي أعترف بأنها ستكون من النوع الشاحب إلى حدٍّ ما، بما يليق بفيلسوفٍ نقديٍّ)، وآمل أنكم أيضًا ستضيفون اعتقاداتكم المفرطة، وسنكون قريبًا مرةً أخرى في عالم التكوينات الدينيَّة الملموسة المتنوِّع. لكن في الوقت الحالي، اسمحوا لي أن أتابع الجزء التحليلي من المهمَّة بشكل جافٍ.

= قام بها البروفيسور بلدوين (في كتاب التفسيرات الاجتماعية والأخلاقية للتطور العقلي Social and Ethical Interpretations in Mental Development، الفصل العاشر) والسيد هنري مارشال H. R. Marshall (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) (في كتاب الغريزة والعقل Instinct and Reason، الفصول من الثامن إلى الثاني عشر) لجعل الدين محض «قوة اجتماعيَّة محافظة».

إن الفكر والشعور كليهما محدِّدان للسلوك، ويمكن للسلوك نفسه أن يُحدَّد بواسطة الشعور أو بواسطة الفكر. وعندما نجري مسحًا لحقل الدين بأكمله، نجد تنوعًا كبيرًا في الأفكار التي سادت فيه؛ لكن المشاعر من ناحية والسلوك على الناحية الأخرى هما نفسهما دائمًا تقريبًا، فالقديسون الرواقيون والمسيحيون والبوذيون لا يمكن تمييز حيواتهم عمليًّا عن بعضها البعض. ولهذا فكون النظريات التي يولدها الدين متغيِّرة هو أمر ثانوي؛ وإذا كنتم ترغبون في فهم جوهر الدين، يلزم عليكم النظر إلى المشاعر والسلوك باعتبارهما العنصرين الأكثر ثباتًا فيه. فبين هذين العنصرين تنشأ الدائرة الكهربائيَّة القصيرة التي يقوم الدين عبرها بعمله الرئيس؛ بينما تشكِّل الأفكار، والرموز، والمؤسسات الأخرى خطوطًا حَلقيَّة، والتي قد تكون بمثابة كمالات وتحسينات، وقد يأتي عليها اليوم الذي تتوحَّد فيه جميعها في نسقٍ واحدٍ متناغم؛ ولكن لا يجب أبدًا اعتبارها عناصرَ تؤدي وظيفةً لا غنى عنها، ولا أنها ضروريةٌ في جميع الأوقات لكي تستمرَّ الحياة الدينيَّة. يبدو لي أن هذا هو الاستنتاج الأول الذي يحقُّ لنا استخلاصه من الظواهر التي مرت علينا في أثناء بحثنا.

الخطوة التالية هي توصيف المشاعر؛ لأي فئةٍ سيكولوجيَّة تنتمي؟

إن الأثر الناجم عن تلك المشاعر هو ـ في كل الأحوال ـ ما يطلق عليه كانط عاطفة «الطاقة المفرطة sthenic»[١٢]؛ أي: استثارة من النوع البهيج، والرحب، و«الديناميكي» التي ـ مثلها مثل أي منشِّط ـ تنعش قوانا الحيويَّة. لقد رأينا في كل محاضرة تقريبًا ـ وخصوصًا في محاضرات «التحوُّل الديني» و«القداسة» ـ كيف تتغلَّب هذه المشاعر على السوداويَّة المزاجيَّة، وكيف أنها تمنح المرء القدرةَ على التحمُّل، وتسبغ الحماسة، أو المعنى، أو السحر

---

(١٢) في كتاب «عناصر الطب The Elements of Medicine»، رأى الطبيب الإسكتلندي جون براون (١٧٣٥ ـ ١٧٨٨) أن تدهور الكائن الحي يرجع إلى فقدان الإثارة الحياتيَّة (الطاقة، القوة)، التي تتناقص ببطء كميٍّ في كل مكان في الجسم من الطفولة إلى الشيخوخة. فإذا سُحِبَت قوى الإثارة تلك، يأتي الموت بالضرورة. ومن ثمَّ فإن سبب جميع الأمراض هو زيادة أو نقصان هذه الإثارة. فترجع أمراض «الطاقة المفرطة sthenic» إلى الإفراط في الإثارة، في حين ترجع أمراض «الطاقة الواهنة asthenic» إلى عدم وجود إثارة. وقد اتبع كانط تقسيم براون في حديثه عن العواطف والمشاعر، فاعتبر أن الانفعالات مثل الحزن والخجل والجُبن، تنتمي لفئة «الطاقة المفرطة»، في حين ينتمي الضحك والبهجة والشجاعة، لفئة «الطاقة الواهنة». (المترجمان)

والعظمة على الأشياء المعتادة في الحياة[١٣]. إن اسم «حالة الإيمان» الذي يطلقه البروفيسور ليوبا على هذه الحالة، لهو اسمٌ حسن[١٤]. إنها حالة بيولوجيَّة بقدر ما هي حالة نفسيَّة أيضًا، وتولستوي دقيق تمامًا في تصنيفه للإيمان بين القوى **التي يحيا البشر بها**[١٥]. **فغيابه التامُّ ـ انعدام التلذُّذ**[١٦] **ـ يعني: الانهيار.**

قد تتضمَّن حالة الإيمان الحدَّ الأدنى من المحتوى الفكري. لقد رأينا أمثلةً على ذلك في تلك الانخطافات المفاجئة للحضور الإلهي، أو في النوبات الصوفيَّة كالتي وصفها الدكتور باك[١٧]. قد تكون حالة الإيمان مجرَّدَ حماسةٍ مبهمة، نصف روحيَّة ونصف حيويَّة، شجاعة وشعورًا بأن هناك أشياء عظيمة ورائعة من حولنا[١٨].

---

(١٣) قارن، على سبيل المثال، ص٢٤٩، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٩٦ إلى ٣٠٣، ٣٢٣ إلى ٣٢٥.

(١٤) American Journal of Psychology, vii. 345.

(١٥) انظر أعلاه، ص٢٣١.

(١٦) انظر أعلاه، ص٢٧٣.

(١٧) انظر أعلاه، ص٤٤٦.

(١٨) على سبيل المثال: يكتب القس الفرنسي هنري بريف Henri Perreyve (١٨٣١ ـ ١٨٦٥) إلى الأب جراتري: «لا أعرف كيف أتعامل مع السعادة التي أثرتها بداخلي هذا الصباح. إنها تغمرني؛ أريد فعل شيء، ومع ذلك لا يمكنني فعل أي شيء ولا أصلح لفعل شيء... أودُّ من كل قلبي فعل أشياء عظيمة». وكتب، مرةً أخرى، بعد مقابلة ملهمة، قائلًا: «كنت في الطريق إلى المنزل، منتشيًا بالبهجة، والأمل، والقوة. أردت أن أنعم بسعادتي في عزلة، بعيدًا عن كل البشر. كان الوقت متأخرًا؛ لكني لم أهتم بذلك، وسلكت طريقًا جبليًّا سائرًا مثل رجل مجنون، ناظرًا إلى السماء، من دون أي انتباه للأرض من تحتي. فجأةً دفعتني غريزة للتقهقر إلى الوراء بسرعة ـ كنت على حافة جُرْف، خطوة واحدة أخرى إلى الأمام وكنت سأسقط. فشعرت بالخوف وتخليت عن نزهتي الليلية». من سيرة هنري بيريف بقلم الأب جراتري، لندن، ١٨٧٢، ص٩٢ و٨٩.

هذا التفوُّق لدافع الاتساع الرحب [البسط] المبهم على تحديد الوجهة، كما يظهر في «حالة الإيمان»، قد تمَّ التعبير عنه جيدًا في أبيات والت ويتمان (ديوان «أوراق العشب Leaves of Grass»، ١٨٧٢، ص١٩٠):

«لأواجه الليل، والعواصف، والجوع، والسخرية، والحوادث، والرفض، كما تفعل الأشجار والحيوانات...

رفيقي العزيز! أعترف أنني قد دفعتك إلى المضي قُدمًا معي، وما زلت أدفعك، دون أدنى فكرة عن ماهية وجهتنا، أو ما إذا كنا سننتصر، أو سَنُهزم ونُسحَق تمامًا».

يبدو أن هذا الاستعداد للقيام بأشياء عظيمة، وهذا الشعور بأن العالم من حيث أهميته، وروعته، وما إلى ذلك، جدير بتحقيقهم لهذه الأشياء، هو بذرة مشتركة بين جميع الأديان العليا. إن الثقة =

لكن عندما يرافق حالةَ الإيمان محتوى فكريٌّ إيجابيٌّ، فإنه ينطبع - بشكلٍ لا يقهر - على الاعتقاد[١٩]؛ وهذا ما يفسر ولاء الأشخاص المتدينين العاطفي - في كل مكان - لأدق تفاصيل عقائدهم المختلفة بدرجةٍ كبيرة. وإذا أخذنا العقائد وحالة الإيمان معًا، باعتبارهما مكونَيْن لـ«الأديان»، وتعاملنا معهما باعتبارهما ظواهرَ ذاتيَّة بحتة، بغضِّ النظر عن مسألة «حقيقتهما»؛ فسنكون ملزمين - في ضوء تأثيرهما الاستثنائي في السلوك والتحمُّل - بتصنيفهما ضمن أهم الوظائف البيولوجيَّة للبشريَّة. إن تأثيراتهم المحفزة والتنويمية كبيرةٌ للغاية لدرجة أن البروفيسور ليوبا - في مقالة حديثة[٢٠] - يذهب إلى القول بأنه طالما أن البشر يمكنهم **استخدام** إلههم، فإنهم لا يهتمون بهويته إلا قليلًا جدًّا؛ بل قد لا يعبؤون حتى بما إذا كان موجودًا أم لا. يقول ليوبا: «يمكن أن نصيغ حقيقة الأمر كالتالي: **إن الله غير معروف، وغير مفهوم؛ ولكنه يُستخدم** أحيانًا بوصفه مُمَوِّنًا للحوم، وأحيانًا بوصفه مُعينًا أخلاقيًّا، وأحيانًا بوصفه صديقًا، وأحيانًا بوصفه محبوبًا. وإذا أثبت أنه مفيدٌ، فإن الوعي الديني لا يطلب أكثر من ذلك. إن أسئلةً من قبيل هل الله موجود حقًّا؟ كيف يكون وجوده؟ وما هي ماهيته؟ هي من بين عديد الأسئلة التي ليس لها صلةٌ بالموضوع. ليس الله هو غاية الدين، وإنما الحياة، الكثير من الحياة، حياة أكبر وأكثر ثراءً وأكثر إرضاءً؛ هي غاية الدين، في التحليل الأخير. إن حبَّ الحياة - في كل مستوى من مستويات النمو الروحي - هو الدافع الديني»[٢١].

= في أحلامنا الطامحة، أو في المصير التوسُّعي لبلادنا، وإيماننا بعناية الله الراعية لنا، تنبع كلها من تدفق دوافعنا المتحمِّسة، ومن هذا الإحساس بتجاوز الممكن للواقع.

(١٩) قارن مع مقال البروفيسور ليوبا الذي سبق الإحالة إليه، ص٣٤٦ - ٣٤٩.

(٢٠) The Contents of Religious Consciousness, in The Monist, xi. 536, July, 1901.

(٢١) Loc. cit., pp. 571, 572, abridged.

لقد اقتبست المقطع باختصار. انظر أيضًا نقد ليوبا الاستثنائي لفكرة سعي الدين في المقام الأول إلى حلِّ اللغز الفكري للعالم. قارن مع ما يقوله فيلهلم بيندر W. BENDER (في كتابه «طبيعة الدين Wesen der Religion»، بون Bonn، ١٨٨٨، ص٨٥، ٣٨): «ليس الدين سؤالًا عن الله، ولا بحثًا في أصل العالم والغرض منه؛ ولكنه سؤالٌ عن الإنسان. إن كل الرؤى الدينيَّة للحياة متمركزةٌ حول الإنسان». «إن الدين هو نشاط الدافع الإنساني نحو الحفاظ على الذات الذي من خلاله يسعى الإنسان إلى تحقيق غاياته الجوهريَّة الأساسيَّة ضد الضغط العكسي للعالم من خلال رفع نفسه بحرية نحو القوى المنظمة والحاكمة للعالم عندما يصل لحدود قوته». والكتاب كله مجرَّد تطوير لهذه الكلمات.

ومن ثَمَّ فإنه وفق هذا التصنيف الذاتي المحض، يلزم اعتبار الدين إذن محميًّا - بطريقة ما - من هجمات منتقديه. إذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون مجرَّد مفارقة تاريخيَّة وبقيَّة من العصور الغابرة، وإنما أنه يمارس وظيفة ثابتة ودائمة، سواء أكان متضمنًا لمحتوى فكريٍّ أم لا، وسواء أكان هذا المحتوى الفكري - في حالة وجوده - صحيحًا أم لا.

فيتعيَّن علينا الآن تجاوز وجهة نظر المنفعة الذاتيَّة المجرَّدة هذه، والنظر في المحتوى الفكري نفسه.

أولًا: في ظل كل الاختلافات الموجودة بين العقائد، هل هناك نواة مشتركة يشهدون لها بالإجماع؟

وثانيًا: أيلزم أن نعتبر تلك الشهادة صحيحةً؟

سأبدأ بالسؤال الأول، وأجيب عليه فورًا بالإثبات: نعم، هذه النواة موجودة. إن الآلهة والصياغات المتحاربة للأديان المختلفة تلغي بعضها بعضًا بالفعل؛ لكنْ ثمَّة تصريح متطابق يبدو أن كلَّ الأديان مجتمعةٌ عليه، وهو يتألَّف من جزأين: انزعاج؛ وحله.

١ - الانزعاج: في أبسط توصيفاته، هو شعور بوجود **شيءٍ خاطئ فينا** ونحن في وضعنا الطبيعي.

٢ - أما الحلُّ: فهو شعور **بأننا نُنقذ من ذلك الخطأ** بواسطة التواصل الصحيح مع القوى العليا.

في حالة تلك العقول الأكثر تطورًا التي قصرنا أنفسنا على دراستها، يأخذ الخطأ طابعًا أخلاقيًّا، ويأخذ الخلاص منه مسحة صوفيَّة. وأعتقد أننا سنبقى في حدود ما هو مشترك بين جميع هذه العقول إذا ما صغنا جوهر تجربتهم الدينيَّة كالتالي:

إن الفرد، بقدر ما يعاني من خطئه وينتقده، يكون متجاوزًا له على نحو واعٍ، ويكون - ولو بأقل قدر ممكن - على تواصلٍ مع شيء أعلى، هذا إذا كانَ هناك شيءٌ أعلى. إذن، فإلى جانب الجزء الخاطئ من الفرد هناك جزء أفضل، على الرغم من أنه قد يكون مجرَّد برعمٍ عاجزٍ. وفي هذه المرحلة، يكون من العسير على المرء تحديد أيٍّ من هذين الجزأين هو كينونته

الحقيقيَّة؛ ولكن عندما تأتي المرحلة الثانية (مرحلة الحل أو الخلاص)[٢٢]، يطابق المرء بين كينونته الحقيقية والجزء البرعمي الأعلى في نفسه؛ ويفعل ذلك على النحو التالي: **يصبح واعيًا بأن هذا الجزء الأعلى منه متجاور ومتَّصل مع مزيد (A more)** من هذه الطبيعة العليا، التي تعمل في الكون الواقع خارج المرء، والتي يمكن له أن يظلَّ على اتصالٍ بها وأن يلوذ بها، بطريقة ما، وينقذ نفسه عندما ينهار كيانه الأدنى بأكمله إلى حطام.

يبدو لي أنه يمكن وصف كل الظواهر بدقَّة بواسطة هذه المصطلحات العامَّة والبسيطة للغاية[٢٣]. فهي تستوعب النفس المتشظِّية ومعاناتها، وتتضمَّن تغيُّر مركز الطاقة لدى الفرد واستسلام نفسه الأدنى، وتعبِّر عن مظهر خارجيَّة القوة المساعدة؛ لكنها ـ في الوقت نفسه ـ تفسِّر شعورنا بالتوحُّد معها[٢٤]، وتبرِّر تمامًا شعورنا بالطمأنينة والبهجة. ربما لا توجد وثيقة سيرة ذاتيَّة واحدة ـ من بين جميع الوثائق التي اقتبستها ـ لن ينطبق عليها الوصف السابق جيدًا؛ فالمرء لا يحتاج سوى إضافة تفاصيل معيَّنة من شأنها تكييف هذا الوصف مع مختلف النُّظم اللاهوتيَّة والمزاجات الشخصيَّة، وسيكون حينها قد أعاد بناء التجارب الدينيَّة المتنوِّعة في أشكالها الفرديَّة.

لكن حتى الآن، كما يذهب هذا التحليل، ليست هذه التجارب سوى ظواهر سيكولوجيَّة. صحيح أنها تتمتَّع بقيمةٍ بيولوجيَّة هائلة. فقوة المرء الروحيَّة تزداد فعلًا عندما يمر بها، حيث تنفتح له حياة جديدة، وتبدو له هذه التجارب مكانًا تلتقي فيه قوى كونين؛ لكن بالرغم من ذلك، قد لا يكون كل ذلك سوى طريقته الذاتيَّة في الشعور بالأشياء، تخيل من خيالاته، بغضِّ النظر عن الآثار الناتجة. ومن ثمَّ سأنتقل الآن إلى سؤالي الثاني: ما هي

---

(٢٢) يلزم تذكُّر أنه بالنسبة إلى بعض الأشخاص، تأتي هذه المرحلة فجأةً، بينما تأتي للبعض الآخر تدريجيًّا، في حين أن هناك آخرين يتمتَّعون بها عمليًّا طوال حياتهم.

(٢٣) الصعوبات العملية هي: ١ ـ أن «يدرك المرء واقعية» الجزء الأعلى منه؛ ٢ ـ وأن يطابق بين ذاته وهذا الجزء حصرًا؛ ٣ ـ وأن يطابق بين هذا الجزء وبقية الوجود المثالي بأكمله.

(٢٤) «عندما يكون النشاط الصوفي في ذروته، نجد أن الوعي يتملكه إحساس بوجود **فائض** عن الذات **ومتطابق** معها في آنٍ واحد: عظيم بما يكفي ليكون الله؛ وجوَّاني بما يكفي ليكون **أنا**. في هذه الحالة، يجب أن تسمَّى (موضوعية) هذا الوجود بـ**الفيض**، أو بـ**المجاوزة**». انظر:

RĬCĬJAC: Essai sur les fondements do la conscience mystique, 1897, p. 46

«الحقيقة» الموضوعيَّة لمحتوى هذه التجارب[٢٥]؟

ذلك الجزء من المحتوى الذي يثار حوله سؤال الحقيقة بشكلٍ وثيق الصلة هو ذلك «المزيد من هذه الطبيعة» الذي تصل أنفسنا العليا ـ في أثناء التجربة ـ إلى علاقة عملٍ متناغمة معه. هل هذا المزيد «مجرَّد فكرة خاصَّة بنا، أم أنه موجودٌ بالفعل؟ وإذا كان موجودًا بالفعل، فبأي شكلٍ هو موجود؟ وهل يفعل كما هو موجود؟ وبأي صورةٍ يجب علينا تصور ذلك «الاتحاد» معه، الذي لا يساور العباقرة الدينيين شكٌّ في حدوثه؟

إنه من خلال الإجابة على هذه الأسئلة، تؤدي اللاهوتيات المختلفة عملها النظري، ويظهر اختلافها بشكلٍ كبير. تتفق جميعها على أن هذا «المزيد» موجودٌ بالفعل؛ لكن بعضها يرى أنه موجودٌ في شكل إلهٍ أو آلهة شخصيَّة، بينما تقنع أخرى بتصوُّره كتيارٍ من النزوع المثالي المتضمن في البنية الأزليَّة للعالم. وعلاوة على ذلك، تتفق جميعها على أنه يفعل كما هو موجود، وأنه يحدث تغييرًا ما للأفضل عندما تترك له زمام حياتك. لكن عندما تتناول تجربة الاتحاد معه، تتجلَّى اختلافاتها التأمليَّة بكل وضوح. فحول هذه النقطة تدور الخلافات المُزْمِنة بين وحدة الوجود والتأليه، وبين الطبيعة الفطريَّة [الميلاد الأول] والميلاد الثاني، وبين جزاء الأعمال ومعجزة الفضل والكارما karma، وبين الخلود وتناسخ الأرواح، وبين العقلانيَّة والتصوُّف.

في نهاية محاضرتي حول الفلسفة[٢٦]، دافعت عن فكرة أن علمَ أديانٍ محايدًا قد يُخرج من وسط اختلافات الأديان مجموعةً مشتركةً من العقائد التي قد يصوغها أيضًا في مصطلحاتٍ لا تحتاج العلوم الطبيعيَّة للاعتراض عليها. وقلت أيضًا إن هذا العلم قد يتبنَّى هذه المجموعة باعتبارها فرضيته التوفيقيَّة الخاصَّة، فيوصي بها للاعتقاد العام. وقلت أيضًا إنه سيلزم عليَّ في محاضرتي الأخيرة محاولة صياغة مثل هذه الفرضيَّة.

ولقد حان الوقت الآن لهذه المحاولة. إن كلَّ من يصف كلامه بأنه

---

(٢٥) تعني كلمة «الحقيقة» هنا شيئًا زائدًا على مجرَّد القيمة الحياتيَّة [ثمار الدين]، على الرغم من ميل الإنسان طبيعيًّا للاعتقاد بأن كلَّ ما له قيمة حياتية كبيرة، مشهود له بأنه حقيقيٌّ [يتجاوز ويليام جيمس هنا الحقيقة البراجماتيَّة إلى الحقيقة الميتافيزيقيَّة. (المترجمان)].

(٢٦) انظر أعلاه، ص٥٠١.

«فرضيَّة»، يتخلَّى عن الطموح في أن تكون حججه قاهرةً لا تُرَدُّ. وبالتالي، فإن أكثر ما يمكنني فعله هو تقديم شيء يتفق مع الحقائق بسهولة، بحيث لا يجد منطقكم العلمي أية ذريعة معقولة لنقض ميلكم لقبولها باعتبارها صحيحةً.

إن ما أسميناه بالـ«مزيد»، ومعنى «اتحادنا» معه، هما نواة بحثنا هنا. فإلى أي وصفٍ محدَّد يمكن ترجمة هاتين الكلمتين، وإلى أي حقائق محدَّدة تشير؟ من الخطأ أن نضع أنفسنا بشكل ارتجاليٍّ في إطار لاهوتٍ معيَّن، اللاهوت المسيحي مثلًا، ثم نمضي على الفور قدمًا لنحدِّد «المزيد» بأنه يهوه، و«الاتحاد» بأنه نسبةٌ لبرِّ المسيح إلينا[٢٧]. إذ سيكون ذلك ظلمًا للأديان الأخرى، وسيُعد ـ من وجهة نظرنا الحالية على الأقل ـ اعتقادًا مفرطًا.

لهذا يلزم علينا البدء باستخدام مصطلحاتٍ أقلَّ خصوصيَّة؛ وبما أن أحد واجبات علم الأديان هو الحفاظ على علاقة الدين مع بقية العلوم، فإنه سيكون من الأفضل ـ أولًا وقبل كل شيء ـ إيجاد طريقة لوصف الـ«مزيد»، الذي قد يعتبره علماء النفس أيضًا حقيقيًّا. إن **الذات اللا ـ واعية** هي في الوقت الحاضر كيان سيكولوجيٌّ مُعتمَد؛ وأعتقد أننا نجد فيها بالضبط المصطلح الوسيط المطلوب. فبصرف النظر عن جميع الاعتبارات الدينيَّة، توجد ـ فعليًّا وحرفيًّا ـ في نفوسنا حياةٌ أكثر من تلك التي ندركها في أيِّ وقت. لم تُستكشف منطقة ما وراء هامش الوعي بشكل جادٍّ حتى الآن؛ لكن ما قاله السيد مايرز عام ١٨٩٢ في مقالته حول الوعي اللا ـ شعوري[٢٨]،

---

(٢٧) هي نفس عقيدة التبرير بالإيمان، انظر: كورنثوس الأول ١: ٣٠ التي تقول: «وَبِفَضْلِ اللهِ صَارَ لَكُمْ مَقَامٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ الَّذِي جُعِلَ لَنَا حِكْمَةً مِنَ اللهِ وَبِرًّا وَقَدَاسَةً وَفِدَاءً»، وأيضًا كورنثوس الثانية ٥: ٢١ التي تقول: «فَإِنَّ الَّذِي لَمْ يَعْرِفْ خَطِيئَةً، جَعَلَهُ اللهُ خَطِيئَةً لأَجْلِنَا، لِنَصِيرَ نَحْنُ بِرَّ اللهِ فِيهِ». (المترجمان)

(٢٨) أعمال جمعية البحوث النفسية Society for Psychical Research، المجلد السابع، ص٣٠٥. للحصول على بيانٍ كاملٍ لوجهات نظر السيد مايرز، أحيلكم على كتابه المنشور بعد وفاته، «الشخصية البشرية في ضوء الأبحاث الحديثة Human Personality in the Light of Recent Research»، الذي أعلنت دار نشر Longmans, Green & Co بالفعل بأنه قيد النشر. لقد اقترح السيد مايرز لأول مرة استكشاف المنطقة اللا ـ شعوريَّة من الوعي بكاملها باعتبار أن هذه المسألة مشكلةٌ بحثيَّة سيكولوجيَّة عامَّة، واتخذ الخطوات المنهجيَّة الأولى في رسم تضاريسها عن طريق التعامل مع مجموعة من الوقائع =

يظل صحيحًا كما كان عندما كُتب لأول مرة: «كل واحد منّا هو في الواقع كيان نفسيٌّ دائم أكبر بكثير مما يعرف عن نفسه ـ فردانيَّة لا يمكنها أبدًا التعبير عن نفسها بشكل تامٍّ من خلال أية تجلياتٍ جسديَّة. نعم تتجلّى النفس من خلال الجسد؛ لكنَّ هناك دومًا جزءًا خفيًّا منها. هناك دومًا ـ على ما يبدو ـ قوة تعبيريَّة جسديَّة في التأخُّر أو التكتُّم»(٢٩). إن الكثير من محتوى هذه الخلفيَّة الأكبر التي يبرز ضدها وجودنا الواعي بكل جلاءٍ غير مهمٍّ. فتدخل فيها لحدٍّ كبير الذكريات الناقصة، والأناشيد السخيفة، والمخاوف المثبطة، والظواهر «المذيبة dissolutive» من مختلف الأنواع، كما يسميها مايرز. لكن يبدو أيضًا أن أصل العديد من مظاهر العبقريَّة يكْمُن في هذه الخلفيَّة؛ وفي دراستنا للتحوُّل الديني، والتجارب الصوفيَّة، والصلاة، رأينا كيف تؤدي الغارات القادمة من هذه المنطقة دورًا مدهشًا في الحياة الدينيَّة.

إذن، دعوني أطرح التالي كفرضيَّة: إن كل ما قد يكون على جانبه **الأبعد**، هو ذلك الـ«مزيد» الذي نشعر بارتباطنا معه في التجربة الدينيَّة، هو في جانبه **الأقرب** الامتداد اللا ـ واعي لحياتنا الواعية. ومن خلال البدء بحقيقةٍ سيكولوجيَّة مُعترف بها كأساسٍ لنا، يبدو أننا نحافظ على صلة أطروحتنا مع «العلم»، وهي الصلة التي يفتقر إليها اللاهوتي العادي. وفي الوقت نفسه، يُسَوِّغ ادعاء اللاهوتي بأن الشخص المتدين تحركه قوة خارجيَّة؛ لأن إحدى خصوصيات الغزو من المنطقة اللا ـ واعية هي اتخاذ مظهر موضوعي، والإيحاء للشخص بوجود قوةٍ خارجيَّة مسيطرة عليه. في الحياة الدينيَّة، يُشعر بأن هذه السيطرة من «أعلى»؛ لكن بما أن فرضيتنا هي أن الملكات العليا في عقولنا الخفيَّة [اللا ـ واعية] هي التي تسيطر في المقام الأول، فإن الشعورَ بالوحدة مع القوة التي تتجاوزنا شعورٌ بشيء حقيقيٍّ، ليس فقط ظاهريًّا، وإنما حرفيًّا كذلك.

= اللا ـ شعوريَّة، والتي كانت حتى ذلك الوقت يُنظَر إليها باعتبارها وقائعَ معزولة غريبة، وباعتبارها سلسلةً طبيعيَّة، وأخضعها لنظام تسمية منهجيّ. ووحده العمل المستقبلي على المسار الذي افتتحه مايرز يمكنه إظهار مدى أهمية هذا الاستكشاف. قارن مع ورقتي العلمية: «خدمات فريدريك مايرز لعلم النفس Frederic Myers's Services to Psychology»، في أعمال الجمعية المذكورة، الجزء الثالث عشر، مايو ١٩٠١.

(٢٩) قارن مع قائمة ما تحويه «المنطقة ب» المذكورة أعلاه في الصفحات ٥٢٨ ـ ٥٢٩، وأيضًا ما قِيل عن النفس اللا ـ واعية في الصفحات ٢٨٠ ـ ٢٨٥، و٢٨٧ ـ ٢٨٨.

يبدو لي أن هذا المدخل إلى الموضوع هو الأفضل بالنسبة إلى علم الأديان؛ لأنه يتوسَّط عددًا من وجهات النظر المختلفة. ولكنه مجرَّد مدخل؛ فالصعوبات تُظهر نفسها بوضوحٍ بمجرَّد عبوره، حيث يُطرح علينا السؤال عن المدى الذي قد يحملنا ما وراء هامش الوعي عبره إذا تتبعناه إلى جانبه الأبعد. وهنا تبدأ الاعتقادات المفرطة: هنا يقدم التصوف، وانخطافات التحوُّل الديني، والفيدانتا، والمثاليَّة الترنسندنتاليَّة، في تفسيراتها الواحديَّة[٣٠]، وتخبرنا أن النفس المتناهية تتوحَّد مرةً أخرى مع النفس المطلقة، بما أنها كانت دائمًا متَّحدةً مع الله ومتطابقةً مع روح العالَم[٣١]. هنا يأتي أنبياء جميع الديانات المختلفة برؤاهم، وأصواتهم، وانخطافاتهم، وانفتاحاتهم الأخرى، التي يعتقد كلٌّ منهم أنها تثبت صحَّة إيمانه الخاص.

أما أولئك الذين لم يُنعَم عليهم شخصيًّا بمثل هذه الكشوفات، فعليهم الوقوف خارجها تمامًا، وأن يقرروا - في الوقت الحالي على الأقل - أنها تبطل بعضها بعضًا ولا تترك أي نتائج ثابتة؛ نظرًا لأنها تؤكِّد عقائد لاهوتيَّة

(٣٠) قارن مع ص٤٦٤ أعلاه.

(٣١) أضيف تعبيرًا آخر عن هذا الاعتقاد، لزيادة معرفة القارئ بذلك المفهوم:

«إذا كانت هذه الغرفة مظلمةً تمامًا منذ آلاف السنين، ثم أتيت أنت ودخلتها، فشرعت في البكاء والعويل صارخًا: «آه من الظلام»، فهل سيختفي الظلام حينها؟ فلتنيروها، أشعلوا عُود ثقاب، وسيأتي النور في لحظة. بماذا سيفيدكم أن تظلوا طوال حياتكم تقولون: «آه، لقد ارتكبت الشرَّ، لقد ارتكبت الكثير من الأخطاء»؟ لا يتطلَّب الأمر أي شبح ليخبرنا بذلك. اجلبوا النور، وسينقشع الشرُّ في لحظة. عززوا من قوة الطبيعة الحقيقية، وابنوا نفوسكم، المشرقة، المتلألئة، النقية دومًا، استدعوا ذلك في كل من تروه. أتمنى أن يكون كلُّ واحدٍ منَّا قد وصل إلى مثل هذه الحالة، بحيث عندما نرى أشدَّ البشر حقارةً، نتمكَّن من رؤية الله بداخله، وبدلًا من إدانته، سنقول: (قُمْ أيها المشرق، قُمْ يا من تكون نقيًّا دائمًا، قُمْ يا من لم تولد ولن تموت، قُمْ أيها العظيم القدير، قُمْ وأظهر طبيعتك)... هذه أعلى صلاة تُعلمها أدفايتا فيدانتا Advaita. هذه هي الصلاة الواحدة: أن نتذكَّر طبيعتنا»... «لماذا يخرج المرء للبحث عن الله؟... إنه قلبك النابض، ولأنك كنت تجهل ذلك، ظننت خطأً أنه شيء خارجيٌّ. إنه أقرب من القريب، من نفسي ذاتها، من واقع حياتي الخاصَّة، من جسدي وروحي - أنا أنت وأنت أنا. هذه هي طبيعتك الخاصَّة. أكِّدها، وجسِّدها. لا أن تصبح نقيًّا؛ لأنك نقيٌّ بالفعل. لا أن تصبح مثاليًّا؛ لأنك مثاليٌّ بالفعل. كل فكرة جيدة تفكِّر فيها أو تتصرف وفقها هي ببساطة تمزيق للحجاب، إذا جاز التعبير، فيتجلى النقاء، أو اللا - نهاية، أو الله الذي خلفها - الذات الأبديَّة لكل شيء، الشاهد الأبدي في هذا الكون، نفسك ذاتها. المعرفة - إذا جاز التعبير - خطوة لأسفل، تدهور. إننا المعرفة ذاتها بالفعل؛ فكيف نعرفها؟». انظر:

SWAMI VIVEKANANDA: Addresses, No. XII., Practical Vedanta, part iv. pp. 172, 174, London, 1897; and Lectures, The Real and the Apparent Man, p. 24, abridged.

متعارضةً ولا يمكن التوفيق بينها. وإذا اتبعنا أيًّا منها، أو إذا اتبعنا النظرية الفلسفيَّة أو اعتنقنا مذهب وحدة الوجود الواحدي على أُسسٍ غير صوفيَّة، سنفعل ذلك في إطار ممارسة حريتنا الفرديَّة، وسنبني ديننا بالطريقة الأكثر توافقًا مع حساسياتنا الشخصيَّة. ومن بين هذه الحساسيات، يؤدي النوع الفكري [العقلي] منها دورًا حاسمًا. فعلى الرغم من أن المسألة الدينيَّة هي - في المقام الأول - مسألة حياة، مسألة أن نحيا أو ألا نحيا في الاتحاد الأعلى الذي ينفتح لنا بوصفه هبة، فإن الاستثارة الروحيَّة التي تبدو هذه الهبة حقيقيَّة من خلالها ستفشل غالبًا في أن تَظْهَرَ في المرء حتى يُتطرَّق إلى بعض المعتقدات أو الأفكار الفكريَّة الخاصَّة المُتَّضِحَة له[٣٢]. ومن ثَمَّ، ستكون هذه الأفكار ضروريَّةً لدين الفرد؛ وهو ما يعني القول بأن الاعتقادات المفرطة في اتجاهاتٍ مختلفة هو أمرٌ لا غنى عنه على الإطلاق، وأن علينا معاملتها بعطفٍ وتسامح طالما أنها متسامحةٌ أيضًا. وكما كنت قد كتبتُ في مكانٍ آخر، فإنه عادةً ما تكون اعتقادات المرء المفرطة هي أكثر الأشياء قيمةً وإثارةً للاهتمام فيما يتعلَّق به.

لكن بصرف النظر عن الاعتقادات المفرطة، وبقصر أنفسنا على ما هو مشترك وعام، نجد **في حقيقة أن الشخص الواعي متصلٌ مع نفس أوسع تأتيه من خلالها تجارب الإنقاذ والخلاص**[٣٣]**، ما يُعَدُّ محتوى موجبًا في التجربة الدينيَّة،**

---

(٣٢) على سبيل المثال، إليكم حالة سيدة، تعرضت منذ ميلادها لأفكار مسيحية، كان عليها الانتظار إلى أن تأتيها هذه الأفكار مغطَّاة بالصيغ الروحيَّة لكي يتسنَّى لها المرور بالتجربة:

«بالنسبة إليَّ، يمكنني القول بأن الروحانية أنقذتني. لقد كُشِف لي عنها في لحظةٍ حرجة من حياتي، ومن دونها لا أعرف ما كنت سأفعله. لقد علمتني الانفصال عن الأشياء الدنيويَّة ووضع أملي في الأشياء القادمة [الأخرويَّة]. من خلالها، تعلَّمت أن أرى في كل البشر إخوة غير مكتملين روحيًّا، بحيث أدين لهم بالمساعدة والحب والصفح، حتى أولئك الأكثر إجرامًا، وحتى أكثر من عانيت منهم. لقد تعلَّمت ألَّا أفقد أعصابي أبدًا، وألَّا أحتقر أحدًا، وأن أدعو للجميع. الأهمُّ من ذلك كلِّه أنني تعلَّمت الصلاة! وعلى الرغم من أنه لا يزال أمامي الكثير لأتعلمه في هذا المجال، فإن الصلاة دائمًا تجلب لي المزيد من القوة، والعزاء، والراحة. أشعر أكثر من أي وقتٍ مضى أنني قد اتخذت خطواتٍ قليلة فقط على طريق التقدُّم الطويل؛ لكنني أنظر إلى طوله دون خوف؛ لأني على ثقة من أنه سيأتي اليوم الذي ستكافأ فيه كل جهودي. لهذا، ثَمَّة مكان عظيم للروحانيَّة في حياتي؛ بل إنها تحتلُّ المركز الأول فيها». من مجموعة البروفيسور فلورنوي.

(٣٣) «إن تأثير الروح القدس، المسمَّى - بشكل رائع - بالمعين [يوحنا ١٤ : ٢٦ (المترجمان)]، هو بالفعل تجربة واقعيَّة، بقدر واقعيَّة الكهرومغناطيسيَّة».

= W. C. BROWNELL, Scribner's Magazine, vol. Xxx. P. 112.

وهو ما يبدو لي أمرًا صحيحًا حرفيًا وموضوعيًا لأقصى حدٍّ ممكن. وإذا مضيت الآن قدمًا إلى بيان فرضيتي الخاصَّة حول الحدود الأبعد لهذا الامتداد في شخصياتنا، فسيكون عليَّ أن أطرح اعتقاداتي المفرطة الخاصَّة ـ على الرغم من علمي بأنها ستبدو لبعضكم اعتقادات مقِلَّة مؤسفة under-belief ـ والتي يمكنني التسامح معها بنفس قدر تسامحي مع اعتقاداتكم المفرطة إذا ما تبادلنا الأدوار.

يبدو لي أن الحدود الأبعد لوجودنا غارقةٌ في بُعْدٍ وجوديٍّ آخر مختلف تمامًا عن مجرَّد العالم المحسوس و«القابل للفهم». يمكنكم تسمية هذا البُعد بالمنطقة الصوفيَّة، أو منطقة ما وراء الطبيعة، اختاروا ما تشاءون. وبقدر ما تنبع دوافعنا المثاليَّة من هذه المنطقة (ومعظمها ينشأ فيها بالفعل؛ إذ نجد أنها تستحوذ علينا على نحوٍ لا يسعنا وصفه بوضوح)، بقدر ما ننتمي إلى هذه المنطقة بمعنى أكثر حميميَّة من معنى انتمائنا إلى العالَم المرئي؛ لأننا ننتمي بالمعنى الأكثر حميميَّة للمكان، أيما يكن، الذي تنتمي مُثلنا العليا إليه. لكن المنطقة غير المرئيَّة محل النقاش ليست مثاليَّة فحسب؛ لأنها تُحدث تأثيرات في هذا العالَم المرئي. فعندما نتواصل مع هذه المنطقة، يُنْجَز عمل فعليٌّ في شخصياتنا المتناهية؛ إذ نتحوَّل إلى بشر جدد، وبناءً على تجدُّدنا هذا يحدث تغيُّر في سلوكنا في هذا العالم الطبيعي(٣٤). لكن ما يُحدث تأثيرات داخل

= [قارن مع مفهوم «الخبرة الخالصة» عند جيمس، الذي هو مصدر جميع الخبرات، والذي استعرضناه في المقدمة. (المترجمان)].

(٣٤) يظهر بكثرة في المحاضرات السابقة كيف أن عملية فتح نفوسنا، أو ما يسمَّى بالصلاة، هي عملية محدَّدة تمامًا بالنسبة إلى بعض الأشخاص. لكني أضيف هنا مثالًا ملموسًا آخر لتعزيز هذا الانطباع بعقل القارئ:

«يمكن للإنسان أن يتعلَّم تجاوز هذه القيود [الفكر المحدود] واستخلاص القوة والحكمة عندما يرغب... يُعرف الحضور الإلهي من خلال التجربة. فالتوجُّه إلى مستوى أعلى هو عمل يميز الوعي. إنها ليست تجربة غامضة، أو مبهمة أو نصف واعية. ليست نشوة؛ وليست غشية. ليست وعيًا كليًّا كما تقول الفيدانتا. ليست نتيجة تنويم ذاتيٍّ. إنها انصراف الوعي بشكل هادئ، وعاقل، وسليم، وعقلاني، ووفق الحس الجمعي، عن ظواهر الإدراك الحسي إلى ظواهر الإدراك العرفاني، من فكر الذات إلى عالم أعلى وأسمى بشكلٍ مميز... على سبيل المثال، إذا كانت النفس الأدنى عصبيَّة وقلقة ومتوتِّرة، يمكِّن للمرء في غضون لحظاتٍ قليلة إجبارها على أن تكون هادئةً. لا يحدث ذلك بمجرَّد كلمة بسيطة. إنه ـ أكرِّر مرةً أخرى ـ ليس تنويمًا. إنه يحدث من خلال استخدام القوة. يشعر المرء بروح السلام بكل وضوح كما يشعر بالحرارة في أحد أيام الصيف الحارَّة. بكل تأكيدٍ يمكن استخدام القوة كما يمكن تركيز أشعة الشمس واستخدامها لإنجاز الأعمال، لإشعال النار في الخشب على سبيل المثال».

The Higher Law, vol. Iv. pp. 4, 6, Boston, August, 1901.

واقع آخر يلزم وصفه هو نفسه بالواقعي؛ لذلك أشعر وكأنه ليس لدينا أي عذرٍ فلسفيٍّ يسوِّغ لنا وصف العالم الصوفي أو غير المرئي بأنه غير واقعيٍّ.

إن الله هو التسمية الطبيعيَّة - بالنسبة إلينا نحن المسيحيين على الأقل - لذلك الواقع الأسمى؛ لذلك سأدعو هذا الجزء الأعلى من الكون باسم الله(٣٥). وبيننا وبين الله عمل متبادل؛ ففي فتحنا لذواتنا أمام تأثيراته يتحقَّق مصيرنا الأعمق. إن الكون، في أجزائه التي تتألَّف من وجودنا الشخصي، يسلك منعطفًا حقيقيًا نحو الأفضل أو نحو الأسوأ على حسب تلبية كل واحد منَّا لأوامر الله أو تهرُّبه منها. وفيما يتعلَّق بهذا الأمر، أظنكم تتفقون معي، بما أن كل ما أفعله هو أنني أترجم إلى لغةٍ تبسيطيَّة ما قد أسميه بالاعتقاد الغريزي للبشرية: إن الله حقيقيٌّ؛ لأنه يُنتج آثارًا حقيقيَّة [المبدأ البراجماتي].

إن الآثار الحقيقيَّة المعنيَّة هنا - وبقدر ما اعترفت بها حتى الآن - تؤثر في مراكز الطاقة الشخصيَّة لشتَّى الأفراد؛ لكن معظمهم يؤمنون عفويًا بأن هذه الآثار تؤدي عملها في نطاقٍ أوسع من هذا. فمعظم الأشخاص المتدينين يعتقدون (أو «يعرفون»، إذا كانوا متصوفة) أن كل الكائنات التي تدرك الحضور الإلٰهي - وليس هم فحسب - آمنةٌ بين يدي الله الراعيتين. إنهم متيقنون من وجود معنى، أو بُعد، حيث **نُنْقَذ جميعًا**، على الرغم من أبواب الجحيم وكل المظاهر الأرضيَّة المؤذية، التي توحي بنقيض ذلك. إن وجود الله هو الضامنُ لنظام مثاليٍّ سيُحفَظ إلى الأبد. فهذا العالم - وكما يؤكِّد لنا العلم - قد يحترق أو يتجمَّد في يوم ما؛ لكن إذا كان هذا جزءًا من نظامه، فمن المؤكَّد أن المُثل العليا القديمةَ ستؤتي ثمارها في مكانٍ آخر؛ وهكذا، أينما يكون الله تكون المأساة مؤقتة وجزئيَّة، ولا يكون الدمار هو النهاية المطلقة. وفقط عندما تؤخذ هذه الخطوة الإيمانيَّة الإضافيَّة المتعلِّقة بالله، ويُتنبَّأ بالعواقب الموضوعيَّة البعيدة، فإن الدين - كما يبدو لي - يتحرَّر

---

(٣٥) الترنسندنتاليون مغرمون بمصطلح «الروح المتغلغلة في كل شيء» [راجع الهامش ص١٤٨ (المترجمان)]؛ لكنهم - وكقاعدةٍ عامَّة - يستخدمونه بالمعنى العقلي؛ أي: إنه يعني فقط وسيطًا للتواصل. لكنَّ «الله» عامل مُسبِّب بقدر ما هو وسيط للتواصل، وهذا هو الجانب الذي أودُّ التأكيد عليه هنا.

تمامًا من قيود أول تجربة ذاتيَّة مباشرة، ويفسح المجال لاعتباره **فرضيَّة واقعيَّة**. إن الفرضيَّة الجيدة في مجال العلوم يلزم أن تمتلك خواصَّ أخرى غير خواص الظاهرة التي طُرِحت هذه الفرضيَّة لتفسيرها مباشرة، وإلا فإنها لن تكون فرضيةً مثمرةً بالدرجة الكافية. والله ـ فقط بمعنى ما يدخل فقط في تجربة الاتحاد التي يمرُّ بها المتدين ـ لا يرقى لأن يكون فرضيةً من النوع المثمر. إذ لا بدَّ له من أن يدخل في علاقاتٍ كونيَّة أوسع حتى يتسنَّى له تبرير ثقة الفرد المطلقة فيه واطمئنانه به.

إن الفكرة القائلة بأن الله الذي ـ إذا انطلقنا من الجانب الأقرب لذواتنا المتجاوزة لهامش الوعي ـ ندخل في علاقةٍ تبادليَّة معه عندما نصل إلى جانبها الأبعد، يجب أن يكون هو الحاكم المطلق للعالم؛ هي بالطبع اعتقاد مفرط بشكل كبير للغاية. لكنها ـ على الرغم من ذلك ـ بندٌ ثابتٌ في جميع الأديان تقريبًا. ويتظاهر معظمنا ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ بأن تلك الاعتقادات المفرطة مؤسسةٌ على فلسفاتنا؛ لكن واقع الأمر أن الفلسفة نفسها حقًّا هي التي تتأسس على هذا الاعتقاد. وهو ما يعني أن الدين ـ في ممارسته الوظيفيَّة الكاملة ـ ليس مجرَّد إنارةٍ وتوضيحٍ لحقائق مقدمة بالفعل في مكانٍ آخر، ليس مجرَّد عاطفة، كالحبِّ، الذي ينظر إلى الأشياء في ضوء أكثر ورديَّة فحسب. إنه كل ذلك بالفعل، كما رأينا سابقًا بوفرة. لكنه أيضًا شيء أكثر من هذا، **فهو مقدم لحقائق جديدة** كذلك. فالعالَم المُفسَّر دينيًّا ليس هو العالَم المادي مرةً أخرى مع تعبير معدل؛ بل يلزم أن يمتلك ـ علاوة على هذا التعبير المعدل ـ **تكوينًا طبيعيًّا** مختلفًا، في مكانٍ ما، عن ذلك الذي قد يمتلكه العالم المادي. يجب أن يكون من المتوقَّع حصول أحداثٍ مختلفة فيه، ويجب أن يتطلَّب سلوكًا مختلفًا.

هذه النظرة «البراجماتيَّة» الخالصة للدين عادةً ما يتبنَّاها عامَّة الناس بشكل طبيعيٍّ. لقد أقحموا المعجزات الإلٰهيَّة في مجال الطبيعة، وبنوا جنَّةً بعد القبور. فوحدهم الميتافيزيقيون الترنسندنتاليون يرون أنه من الممكن جعل الطبيعة أكثر إلٰهيَّة ولكن كما هي، من دون إضافة أي شيء ملموس إليها أو إنقاص أي شيء منها، وإنما بمجرَّد وصفها بأنها تجلٍّ للروح المطلقة. وأعتقد أن الطريقة البراجماتيَّة لتناول الدين هي الطريقة الأعمق؛ إذ تنفخ فيه روحًا وتكسوه لحمًا، وتجعله يدَّعي ـ مثلما يلزم على كل شيء حقيقيٍّ أن

يدَّعي ـ امتلاك نطاقه المميز من الوقائع. ولا أعلم إذا كان ثَمَّة وقائع إلٰهيَّة متميزة غير التدفُّق الفعلي للطاقة في حالة الإيمان وحالة الصلاة. لكن الاعتقاد المفرط الذي أنا على استعدادٍ لتبنِّيه مفاده وجود وقائع إلٰهيَّة غيرها بالفعل. يذهب التيار الكامل لكل ما أعرفه إلى إقناعي بأن عالَم وعينا الحالي ليس سوى عالَم واحد من بين العديد من عوالم الوعي الموجودة، وأن تلك العوالم الأخرى يجب أن تحتوي هي الأخرى على تجارب لها معنى بالنسبة إلى حياتنا؛ وأنه على الرغم من أن تجارب هذه العوالم منفصلة ـ مبدئيًّا ـ عن تجارب هذا العالم، فإنها تتصل بها أحيانًا، وحينها تتدفَّق الطاقات العليا. وبكوني مخلصًا ـ في تقديري البسيط ـ لهذا الاعتقاد المفرط، فإني أبدو لنفسي أكثر عقلًا وصدقًا. بالطبع، **يمكنني** وضع نفسي في موقف العلماء المتعصِّبين، وأن أتصوَّر بوضوح أن عالَم الحواس، والأشياء، والقوانين العلميَّة، هو كل ما هنالك. لكن كلما فعلت ذلك، أسمع ذلك الرقيب الجواني، الذي كتب عنه ويليام كليفورد ذات مرة، يهمس بجملة: «كلام فارغ!». يظلُّ الهراءُ هراءً حتى لو حمل اسمًا علميًّا، والتعبير الكامل عن التجربة الإنسانيَّة ـ كما أراها موضوعيًّا ـ يحثُّني ـ بشكلٍ لا يُقهر ـ على تجاوز الحدود «العلميَّة» الضيقة. فمن المؤكَّد أن العالم الحقيقي له طابع مختلف ـ بناؤه أكثر تعقيدًا عمَّا تراه عليه العلوم الفيزيائيَّة. لذا فإن ضميري، الشخصي والموضوعي، يحتِّم عليَّ التمسُّك بالاعتقادات المفرطة التي صرَّحت بها. ومن يدري! لعل إخلاص الأفراد الموجودين هنا على الأرض لاعتقاداتهم المفرطة الفقيرة قد يساعد الله في أن يكون ـ بدوره ـ مخلصًا على نحوٍ أكثر فاعليَّة لمهامه الخاصَّة الأعظم؟

حاشية

في كتابة محاضرتي الختاميَّة، كان مرامي أقصى درجات التبسيط لدرجة أنني أخشى أن يكون موقفي الفلسفيُّ العامُّ قد تم تبيانه بشكلٍ شحيح لدرجةٍ تمنعه من أن يكون مفهومًا لبعض القرَّاء. لذلك أضفت هذه الحاشيَة، التي يلزم أن تكون هي الأخرى موجزةً بقدر الإمكان حتى أعالج هذا العيب، ولو قليلًا. ربما أتمكَّن في عملٍ لاحقٍ من بيان موقفي بإسهابٍ أكثر، وبالتالي بشكلٍ أوضح.

لا يمكن توقُّع الأصالة في حقلٍ مثل هذا، حيث عُرِضَت جميع المواقف والمزاجات الممكنة في أدبياته منذ فترة طويلة، وحيث يمكن تصنيف أي كاتبٍ جديد على الفور تحت عنوانٍ مألوف. وإذا كان للمرء أن يصنِّف جميع المفكِّرين تحت فئتين؛ أولئك الذين ينتمون إلى مذهب الطبيعانية naturalists وأولئك الذين ينتمون إلى مذهب ما وراء الطبيعة supernaturalists؛ فلا شكَّ أنني سأنضم ـ بجانب معظم الفلاسفة ـ إلى فئة من ينتمون إلى مذهب ما وراء الطبيعة. لكنَّ هناك نوعًا أكثر صقلًا وتنقيحًا من مذهب ما وراء الطبيعة supernaturalism، وإليه ينتمي معظم الفلاسفة في الوقت الحاضر. وإن لم يكن يشمل فلاسفة المثالية الترنسندنتالية العاديين، فإنهم على الأقل يتبعون التوجُّه الكانطي بما يكفي لرؤية أن الكيانات المثالية لا تتدخل سببيًّا في مسار الأحداث الظاهراتيَّة. إن النوع «المُنَقَّح» من مذهب ما وراء الطبيعة هو النسخة «الشاملة»؛ أما بالنسبة إلى النوع «غير المُنَقَّح»، فربما يكون الاسم الأفضل له هو النسخة «التجزيئيَّة التدريجيَّة» من مذهب ما وراء الطبيعة. ولقد تماشت هذه الأخيرة مع ذلك اللاهوت القديم الذي يُفترض اليوم أنه يسود بين غير المتعلِّمين فحسب، أو يمكن العثور عليها

لدى أساتذة المثنويات Dualisms القلائل المتأخرين، والذين يُعتقد أن كانط قد حَلَّ محلَّهم. إن هذه النسخة «التجزيئيَّة التدريجيَّة» تعترف بالمعجزات وتوجيهات العناية الإلٰهيَّة، ولا تجد أيَّ صعوبة فكريَّة في مزج العالَمَيْن المثالي والواقعي معًا، وذلك بإدراج تأثيرات العالم المثالي ضمن القوى التي تحدِّد سببيًّا تفاصيل العالم الواقعي. وهو الأمر الذي يرى أتباع النسخة المنقَّحة أنه يخلط بين أبعاد الوجود المتباينة. فبالنسبة إليهم، فإن العالم المثالي ليس بعلَّةٍ فاعلة، ولا يقتحم فجأةً عالم الظواهر عند نقاطٍ معيَّنة. إن العالَم المثالي - بالنسبة إليهم - ليس عالمًا من الوقائع، وإنما من معنى الوقائع؛ إنه منظور للحكم على الوقائع. فهو متعلِّق بمجال معرفيٍّ مختلف، ويسكن بُعدًا وجوديًّا مختلفًا تمامًا عن ذلك البعد الذي تتحقَّق فيه القضايا الوجوديَّة. ولا يمكنه النزول إلى مستوى التجربة المُسطح، وإقحام نفسه - جزئيًّا وتدريجيًّا - بين أجزاء الطبيعة المختلفة، وذلك على العكس مما يعتقد أولئك الذين يؤمنون - على سبيل المثال - بالمساعدات الإلٰهيَّة التي تأتي استجابةً للصلاة.

على الرغم من عدم قدرتي على قبول المسيحيَّة الشعبيَّة ولا التأليه السكولائي، فإنني أظن أن اعتقادي بأنه في أثناء التواصل مع العالم المثالي، تأتي منه قوة جديدة إلى العالَم الواقعي، وتُحدِث فيه تغيرات جديدة؛ يجعلني عرضةً لأن أُصَنَّف ضمن النوع التجزيئي أو غير المنقَّح من مذهب ما وراء الطبيعة. إن النسخة «الشاملة» من مذهب ما وراء الطبيعة تستسلم - كما يبدو لي - بسهولةٍ تامَّة إلى الطبيعانيَّة. فهي تقبل حقائق العلوم الفيزيائيَّة على أساس قيمتها الاسميَّة الظاهريَّة، وتترك قوانين الحياة مثلما تجدها الطبيعانيَّة، من دون أملٍ في إصلاحها في حال ما إذا كانت ثمارها سيئةً. تقصر نفسها على العواطف المتعلِّقة بالحياة في المجمل، العواطف التي قد تكون محلَّ إجلالٍ وإعجاب، رغم أنه لا يلزم أن تكون كذلك كما يُتبيَّن من وجود التشاؤم المنهجي. في هذه الطريقة الشاملة لتناول العالم المثالي، يبدو لي أن جوهر الدين العملي يتبخَّر ويزول. ولأسبابٍ غريزيَّة ومنطقيَّة على حدٍّ سواء، أجد صعوبةً في تصديق أنه يمكن أن توجد مبادئ مثاليَّة لا تُحدِث أيَّ تغييرٍ في الوقائع[1]. لكنَّ كلَّ الوقائعِ وقائعُ جزئيَّة، ويبدو لي أن الأهمية

(١) بالطبع تصرُّ المثاليَّة الترنسندنتاليَّة على أن عالمها المثالي يُحدِث **هذا** الاختلاف؛ أن الوقائع =

الكاملة لمسألة وجود الله تكْمُن في التبعات التي قد يستلزمها هذا الوجود الإلٰهي بالنسبة إلى الجزئيات. فيبدو لي الطرح القائل بأنه يلزم على التجارب الجزئيَّة المحددة عدم تغيير طبيعتها نتيجة لوجود إله، بأنه طرحٌ لا يُصدق. ومع ذلك، فهذه هي الأطروحة التي يبدو أن النوع المُنَقَّح من مذهب ما وراء الطبيعة يتشبَّث بها (ضمنيًّا على أي حال). فهي تقول إن المطلق يقيم علاقاتٍ فقط مع التجربة **ككل** en bloc. إنه يترفَّع عن أيِّ معاملاتٍ تفصيليَّة.

أعترف بأنني جاهلٌ بالبوذيَّة، ومن الوارد أن أخطئ في كلامي عنها؛ ولكني سأتحدث عنها فقط من أجل توصيف وجهة نظري العامَّة بشكل أفضل. أتفق من حيث المبدأ مع عقيدة الكارما البوذيَّة، كما أفهمها. يعترف كل المنتمين إلى مذهب ما وراء الطبيعة بأن الحقائق تخضع لحكم القانون الأعلى؛ لكن بالنسبة إلى البوذية كما أفسرها، وبالنسبة إلى الدين عمومًا بقدر ما لم تضعفه الميتافيزيقيا الترنسندنتاليَّة، فإن كلمة «الحكم» هنا لا تعني وجود مثل هذا الحكم الأكاديمي المجرَّد أو التقدير الأفلاطوني كما تعني في أنساق الفيدانتا أو المطلقيَّة الحديثة؛ فعلى العكس من ذلك، تتضمَّن هذه الكلمة معنى **التنفيذ، في الأشياء** نفسها in rebus، وكذلك في ما **يستلزمه منطقيًّا وجودها** post rem، ويعمل «سببيًّا» بوصفه عاملًا جزئيًّا في الواقعة الكليَّة. وبالتالي، يصبح الكون أدريًّا[٢] Gnosticism ولا شيء غير ذلك. لكن

= **موجودة**. فنحن مدينون للمطلق بامتلاكنا لعالَم من الوقائع بالأساس. «عالَم» من الوقائع! هذه هي المشكلة بالضبط. أن يكون العالَم بأسره هو أصغَر وحدة يمكن للمطلق العمل بها، في حين أنه بالنسبة إلى عقولنا المتناهية ولكي يكون هذا العمل لصالحنا بما فيه الكفاية، يلزم إنجازه داخل هذا العالَم، عند نقاط فرديَّة محدَّدة. إن كل الصعوبات التي تواجهنا، ومثلنا العليا التي نصبو إليها، هي شؤون مجزأة؛ لكن المطلق لا يستطيع العمل بالتجزئة من أجلنا؛ وهكذا فإن كل المصالح، التي تطمح إليها أرواحنا الفقيرة، ترفع رؤوسها بعد فوات الأوان. كان يجب علينا الاعتراض باكرًا، والصلاة من أجل عالم آخر تمامًا، قبل أن يولد هذا العالم. لقد سمعت صديقًا يقول: من الغريب أن أرى هذا الركن المظلم الذي حصر الفكر المسيحي نفسه فيه في نهاية المطاف، مع إلهه الذي لا يستطيع رفع مثقال ذرة، والذي لا يمكنه مساعدتنا في التخلُّص من أعبائنا الخاصَّة، والذي يقف إلى جانب أعدائنا بقدر ما يقف إلى جانبنا. إنه لتطور غريب لإله مزامير داود!

(٢) انظر كتابي «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة الشائعة Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy»، ١٨٩٧، ص١٦٥.

[تقول الفقرة التي يشير إليها ويليام جيمس هنا: «يلزم ألا يُنظر إلى العالم على أنه آلة هدفها النهائي تحقيق أي خير خارجيٍّ؛ بل باعتباره وسيلةً لتعميق وعينا النظري بماهية الخير والشر في طبيعتهما الجوهريَّة. فالطبيعة لا تهتمُّ بأفعال الخير أو الشر، وإنما تهتمُّ بمعرفتنا بهما. إن الحياةَ عمليةٌ =

وجهة النظر هذه التي تقول بأن الحكم والتنفيذ مترافقان تنتمي للنسخة غير المُنَقَّحة [التجزيئيَّة التدريجيَّة] من مذهب ما وراء الطبيعة؛ لذلك يجب تصنيف كتابنا هذا ـ في المجمل ـ ضمن التعبيرات الأخرى عن هذا الفرع المذهبي.

أذكر ذلك الأمر صراحةً؛ لأن تيار الفكر في الأوساط الأكاديميَّة يسير ضدي، وأشعر كأنني رجل يلزم عليه أن يسند ظهره بسرعة إلى بابٍ مفتوحٍ إذا كان لا يرغب في رؤيته مغلقًا ومقفلًا. وعلى الرغم من أن ذلك الفرعَ المذهبي صادمٌ للغاية للأذواق الفكريَّة السائدة، فإنني أعتقد أن النظر غير المتحيز فيه، والمناقشة الكاملة لجميع مضامينه الميتافيزيقيَّة، من شأنهما أن يظهرا أنها الفرضيَّة التي تستوفي أكبر عددٍ من المتطلبات المشروعة. سيكون هذا بالطبع البرنامج لكتبٍ أخرى غير هذا الكتاب؛ فما أقوله الآن يوضِّح بشكل كافٍ للقارئ الفلسفي المكان الذي أنتمي إليه.

وإذا سُئلت عن الموضع الذي تظهر فيه الاختلافات الناشئة في الوقائع نتيجة لوجود الله، فسأجيب بأنني بشكل عامٍّ لا أمتلك أيَّ فرضيَّة أقدِّمها أفضل مما تقترحه ظاهرة «التواصل الصلاتي»، خاصةً عندما تشارك فيها أنواع معيَّنة من غارات منطقة اللا ـ وعي. يبدو أنه يوجد في هذه الظاهرة شيء مثاليٌّ، الذي بمعنى ما هو جزء منَّا وبمعنى آخر ليس نحن، يمارس تأثيرًا فعليًّا، ويرفع مركز طاقاتنا الشخصيَّة، ويولد تأثيرات تجدُّدِيَّة لا يمكن الوصول إليها بطرقٍ أخرى سواه. ومن ثَمَّ، إذا كان هناك عالم وجوديٌّ أوسع من عالم وعينا اليومي، وإذا كان يحوي قوى تؤثر فينا بشكل متقطِّع، وإذا كان أحد الشروط الميسرة لوقوع هذه التأثيرات هو فتح الباب «اللا ـ شعوري»؛ يكون لدينا عناصر لنظرية تمنحها ظواهر الحياة الدينيَّة معقوليَّة. إنني معجبٌ للغاية بأهمية هذه الظواهر لدرجة تبنِّي الفرضيَّة التي تشير إليها على نحو طبيعيٍّ. وفي هذه المواضع على الأقل، أقول: قد يبدو أن

= تناولٍ طويلة ومستمرَّة لثمرة شجرة المعرفة. ومن عادتي، وأنا أفكِّر، تسمية وجهة النظر هذه باسم وجهة النظر الأدريَّة. وفقًا لذلك، ليس العالم تفاؤلًا ولا تشاؤمًا؛ بل أدريَّة. لكن بما أن هذا المصطلح ربما يؤدي إلى بعض سوء الفهم، فسأستخدمه هنا بأقل قدرٍ ممكن، وأتحدث بدلًا من ذلك عن الذاتيَّة وعن وجهة النظر الذاتيَّة». فيرى ويليام جيمس أن كلًّا من الحكم والتنفيذ يتطوران بتطور المعرفة، وهو ما يرتبط برؤيته الخاصَّة لمذهب التحسينيَّة العام. (المترجمان)].

قدرات الله المتجاوزة للعالَم الحسي - إذا جاز التعبير - أنتجت تأثيرات فوريَّة في العالَم الطبيعي الذي تنتمي إليه بقيَّة تجربتنا.

إن الاختلاف في «الواقع» الطبيعي الذي قد يعينه معظمنا باعتباره الفرق الأول الذي يجب أن يُحدثه وجود الله، هو الخلود الشخصي. فالدين بالنسبة إلى الغالبية العظمى من جنسنا، **يعني**: - في واقع الأمر - الخلود ولا شيء غير ذلك. فالله هو واهبُ الخلود. وكل من يشكُّ في الخلود يُحكم عليه بأنه ملحدٌ دونما أي محاكمة إضافية. لم أقل شيئًا في محاضراتي عن الخلود أو الاعتقاد فيه، فبالنسبة إليَّ هو مسألة ثانويَّة؛ لأنه إذا كانت مُثلنا العليا لن تتحقَّق ويُعتنى بها إلا في «الأبديَّة» فحسب، فلا أرى السبب الذي قد يجعلنا غير مستعدين للتخلِّي عن العناية بهذه المُثل العليا في الأبديَّة لأيادٍ أخرى غير أيدينا [رفض الخلود]. لكنني متعاطِفٌ مع الدافع المُلِح لأن نكون حاضرين بأنفسنا دائمًا للعناية بها [قبول الخلود]؛ ووسط صراع هذين الدافعين الغامضين للغاية لكن النبيلين، لا أعرف كيف أختار بينهما. ويبدو لي أن مسألة الخلود تحتاج بشكلٍ كبير لإدلاء الوقائع بشهادتها. وأعتقد أن الوقائع لا تزال تفتقر إلى إثبات «عودة الروح»، على الرغم من أنني أكنّ احترامًا كبيرًا تجاه الجهود الصبورة للسادة مايرز وهودجسون وطبيب النفس الأمريكي جيمس هيسلوب Hyslop، ورغم إعجابي إلى حدٍّ ما باستنتاجاتهم التي تؤيد عودتها[٣]. ومن ثمَّ، سأترك هذا السؤال مفتوحًا، مع هذه الكلمة القصيرة لإنقاذ القارئ من أي حيرةٍ محتملة حول سبب عدم ذكر الخلود في متن هذا الكتاب.

إن القوة المثاليَّة التي نشعر بأننا على علاقةٍ بها - أي: «إلٰه» عامَّة الناس - يضفي عليها كلٌّ من العوام والفلاسفة بعضًا من تلك الصفات

---

(٣) كان جيمس مهتمًّا بخلود الروح، وكان يرى هذه المسألة مرتبطةً بمسألة الوعي و«شديدة الغموض والإبهام» على حدِّ تعبيره في إحدى رسائله. فيقول في محاضرة له عام ١٨٩٨ بعنوان «الخلود البشري» (Human Immortality) إنه عند الموت «وبمجرَّد توقُّف الدماغ عن العمل تمامًا، فإن تيار الوعي الخاص الذي خضع له سيختفي تمامًا من هذا العالَم الطبيعي. لكن مجال الوجود [الخبرة الخالصة] الذي زوَّده بهذا الوعي ما زال سليمًا؛ وبما أن هذا العالم الأكثر حقيقة، كان ممتدًّا، ومتصلًا مع الوعي [عبر الخبرات]، فقد يستمر الوعي بطرقٍ غير معروفة لنا». ووفق وجهة النظر هذه، فإن الخلودَ - أو شكلًا من أشكال الوجود الأخروي على الأقل - لا يزال ممكنًا في عالَم «الخبرة الخالصة». (المترجمان)

الميتافيزيقيَّة التي تناولتها بشيءٍ من عدم الاحترام في محاضرتي عن الفلسفة. فيُفترض بشكل طبيعيٍّ أن يكون «واحدًا أحدًا» وأن يكون «لا نهائيًّا»؛ فلا يكاد يعتقد أي شخصٍ أن فكرة وجود العديد من الآلهة المتناهية هي فكرةٌ تستحقُّ عناء التفكير فيها، ناهيك عن اعتناقها. ومع ذلك، فمن أجل الوضوح الفكري، أشعر أنني ملزمٌ بالقول إنه لا يمكن الاستشهاد بالتجربة الدينيَّة - كما درسناها - على أنها تدعم الاعتقاد في لا - نهائيَّة الله بما لا يدع مجالًا للشكِّ. فالشيء الوحيد الذي تشهد له بشكلٍ قاطعٍ هو أنه يمكننا المرور بتجربة اتحاد مع **شيء** أكبر منَّا، وأن نجد في هذا الاتحاد الطمأنينة العظمى. والفلسفة بشغفها بالوَحدة، والتصوف بميلِهِ للاستغراق الواحدي monoideistic، كلاهما «يمضيان إلى الحد الأقصى»، ويطابقان ذلك الشيء مع إلٰه فريد، هو روح العالَم الكليَّة والشاملة. والرأي العام - بسبب احترامه لسلطتهما - يتبع المثال الذي وضعاه، ويسير على خطاهما.

في هذه الأثناء، يبدو لي أن الاحتياجات والتجارب العمليَّة مُلبَّاة بالقدر الكافي من خلال الاعتقاد بوجود قوةٍ أكبر، متجاوزة لكل إنسانٍ ومتصلة به بطريقة ما، ودودة معه ومع مُثله. وكل ما تتطلَّبه الحقائق هو أن تكون هذه القوة أكبر من نفوسنا الواعية ومختلفة عنها. وأي شيء أكبر منَّا سيفي بالغرض، فقط إذا كان كبيرًا بما يكفي لنثق فيه حتى نأخذ الخطوة التالية. وليس من الضروري أن يكون ذلك الشيء الأكبر لا - نهائيًّا، ولا يحتاج إلى أن يكون واحدًا. بل من الممكن حتى أن يكون مجرَّد نفس أكبر وأكثر إلٰهيَّة، تمثِّل النفس البشريَّة تعبيرًا مبتورًا عنها، ومن الممكن أن يكون الكون مجموعةً من مثل هذه النفوس، المختلفة في درجة شموليتها، ومن دون تحقُّق أي وحدة مطلقة على الإطلاق[٤]. وهو ما يمكن اعتباره عودةً لأحد أنواع مذاهب تعدُّد الآلهة - هذا المذهب الذي لا أدافع عنه هنا؛ لأن هدفي الوحيد، في الوقت الحاضر، هو الإبقاء على شهادة التجربة الدينيَّة بوضوحٍ ضمن حدودها السليمة. [قارن ص٢١٣ أعلاه].

(٤) طرحت مثل هذه الفكرة في محاضرتي التي ألقيتها ضمن سلسلة محاضرات إنجيرسول Ingersoll حول الخلود البشري، بوسطن ولندن، ١٨٩٩.

سيحاجج أتباع الرؤية الواحديَّة ضد هذه التعدُّدية الإلٰهيَّة (التي كانت دائمًا، بالمناسبة، ولا تزال، الدين الحقيقي لعامَّة الناس) قائلين بأنه ما لم يكن هناك إلٰه كليٌّ واحد شامل، فإن ضمان أماننا وسلامتنا سيظل منقوصًا. في المطلق، وفي المطلق فقط، يُنقذ **الجميع**. لأنه إذا كان هناك آلهة مختلفة، كل منهم مهتمٌّ بجانبه الذي يخصُّه فقط، فقد لا تشمل الحماية الإلٰهيَّة البعض منَّا، ومن ثمَّ لا يكتمل عزاؤنا الديني. إنه تكرارٌ لما قيل في الصفحات ٢١١ ـ ٢٤١، حول إمكانية وجود أجزاء من الكون تكون هالكةً ومفقودةً بلا رجعةٍ. إن مطالب الحسِّ الجمعيِّ أبسطُ من مطالب كلٍّ من الفلسفة أو التصوُّف، ويمكنه تقبُّل فكرة أن هذا العالم مُنقذ جزئيًّا وهالك جزئيًّا. إن الحالة العقليَّة الأخلاقويَّة المعتادة تجعل خلاص العالَم مشروطًا بنجاح كل قسم منه في تأدية دوره. وفي الحقيقة، فإن الخلاص الجزئي والمشروط هو من أكثر الأفكار أُلفةً واعتياديَّةً عندما نتناوله تجريديًّا، لكن الصعوبة الوحيدة تكْمُن في تحديد التفاصيل. حتى إن بعض الأشخاص لا يبالون بمصيرهم لدرجة أنهم على استعدادٍ لأن يكونوا ضمن البقية التي لن تُنقذ، فقط إذا أمكن إقناعهم بأن قضيتهم ستنتصر وتسود ـ والحقيقة أن كلنا كذلك إذا ما زادت درجة استثارتنا وحماستنا بالدرجة الكافية. وفي الواقع، أرى أنه سيلزم على الفلسفة النهائيَّة للدين أن تأخذ في الاعتبار فرضيَّة التعدُّديَّة الإلٰهيَّة بطريقةٍ أكثر جديَّة من الطريقة التي اعتادت على النظر إليها بها حتى الآن. وبالنسبة إلى الحياة العمليَّة على أي حال، فإن وجودَ **فرصةٍ** للخلاص أمرٌ كافٍ. فليس هناك حقيقة تميز الطبيعة البشريَّة أكثر من استعدادها للعيش على الفرص. وكما يقول الطبيب النفسي الإنجليزي إدموند غورني Edmund Gurney (١٨٤٧ ـ ١٨٨٨)، فإن وجود الفرصة هو ما يصنع الفارق بين الحياة التي تكون نغمتها الأساسيَّة هي اليأس، وبين تلك التي تكون نغمتها الأساسيَّة هي الأمل[٥]. لكن كل هذه العبارات غير مُرْضِيَة بسبب إيجازها، ولا يسعني إلا القول بأنني آملُ أن أعود إلى هذه الأسئلة نفسها في كتابٍ آخر.

---

(٥) Tertium Quid, 1887, p. 99. See also pp. 148, 149.

ملحق الكتاب

حياة ويليام جيمس:

١٨٤٢	وُلِدَ ويليام جيمس في ١١ يناير، في مدينة نيويورك، للأب هنري جيمس الكبير، والأم ماري والش جيمس.
١٨٤٣	وُلِدَ أخوه هنري جيمس الأصغر.
١٨٤٥	وُلِدَ أخوه جارث ويلكنسون جيمس.
١٨٤٦	وُلِدَ أخوه روبرتسون جيمس.
١٨٤٨	وُلِدَتْ أختُه أليس جيمس.
١٨٥٢ ـ ١٨٥٥	دخوله المدرسة في مدينة نيويورك.
١٨٥٥ ـ ١٨٥٨	إجراؤه دراساته مع معلِّمين خصوصيين في فرنسا وإنجلترا.
١٨٥٩ ـ ١٨٦٠	انتقاله للعيش في نيوبورت، رود آيلاند.
١٨٦٠ ـ ١٨٦١	دراسته للرسم مع ويليام موريس هَنْت في نيوبورت.
١٨٦١	التحاقه بمدرسة لورنس العلمية في هارفارد.
١٨٦٤	التحاقه بمدرسة هارفارد للطب.
١٨٦٥ ـ ١٨٦٦	مساهمته في رحلة كشفية بحثية للبرازيل مع لويس أجازيس.
١٨٦٦	انتقال عائلته إلى ٢٠ شارع كوينسي، كامبريدج.
١٨٦٧ ـ ١٨٦٨	سفره إلى ألمانيا للدراسة والتعافي من المرض.
١٨٦٩	حصوله على شهادة الدكتوراه في الطب من هارفارد.
١٨٦٩ ـ ١٨٧٢	معاناته من مشاكل صحيَّة واكتئاب، وتعافيه.
١٨٧٢	تعيينه مدرسًا للفسيولوجيا بهارفارد.

١٨٧٣	تعيينه مدرسًا للتشريح والفسيولوجيا بهارفارد.
١٨٧٣ ـ ١٨٧٤	معاناته من مشاكل صحيَّة، وسفره إلى إيطاليا للتعافي.
١٨٧٥	تدريسه لأول سلسلة محاضرات في علم النفس بهارفارد. تأسيسه لأول معمل لعلم النفس في العالَم.
١٨٧٦	ترقيه لدرجة أستاذ مساعد في علم النفس بهارفارد.
١٨٧٧	زواجه من أليس هاوي جيبينز، وتوقيعه عقود كتاب «مبادئ علم النفس ـ Principles of Psychology».
١٨٧٩	بداية تدريسه للفلسفة.
١٨٨٠	ترقيه لدرجة أستاذ مساعد في الفلسفة، وولادة ابنه هنري جيمس الثالث.
١٨٨٢	وفاة والديه، وولادة ابنه ويليام جيمس الأصغر.
١٨٨٤	ولادة ابنه هيرمان جيمس.
١٨٨٥	ترقيه لدرجة أستاذ في الفلسفة، ووفاة ابنه هيرمان جيمس.
١٨٨٦	شراؤه منزلًا للتصييف في شوكوروا، نيو هامبشير.
١٨٨٧	ولادة ابنته ماري مارجريت جيمس.
١٨٨٩	ترقيه لدرجة أستاذ في علم النفس، وانتقاله للعيش في ٩٥ شارع إرفنغ، كامبريدج.
١٨٩٠	صدور كتابه «مبادئ علم النفس ـ Principles of Psychology». بعد اشتغاله عليه ١٢ عامًا، وولادة ابنه أليكساندر روبرتسون جيمس.
١٨٩٢	وفاة أخته أليس جيمس.
١٨٩٢ ـ ١٨٩٣	سفره مع العائلة إلى أوروبا، ليخلفه هوجو مونستربيرج في منصب مدير المعمل السيكولوجي بهارفارد.
١٨٩٧	صدور كتابه «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة المبسطة ـ The Will to Bilieve and Other Essays in Popular Philosophy».
١٨٩٨	إعلانه عن المذهب البراجماتي في محاضرة «التصورات الفلسفية والنتائج العلمية» بجامعة كاليفورنيا، بيركلي. وإيذاء قلبه في أثناء التريُّض عبر السير لمسافة طويلة في جبال آديرونداك.

١٨٩٩	صدور كتابه «أحاديث للمعلِّمين ـ Talks to Teachers».
١٨٩٩ ـ ١٩٠١	معاناته من مرض جسدي، وسفره إلى أوروبا للتعافي (ناوهايم، ألمانيا).
١٩٠١ ـ ١٩٠٢	إلقاؤه محاضرات غيفورد (التي ستصبح أساس هذا الكتاب الذي بأيدينا) بجامعة أدنبره.
١٩٠٣	تسلُّمه درجة الدكتوراه في الحقوق (درجة شرفية) من هارفارد.
١٩٠٥	سفره إلى اليونان، وحضوره المؤتمر السيكولوجي في روما.
١٩٠٦	عمله أستاذًا زائرًا بجامعة ستانفورد، وعودته إلى كامبريدج بعد زلزال سان فرانسيسكو.
١٩٠٧	صدور كتابه «البراجماتية ـ Pragmatism»، واستقالته من هارفارد.
١٩٠٨ ـ ١٩٠٩	إلقاؤه محاضرات هبرت التي ستشكِّل أساس كتابه «عالم متعدِّد ـ A Pluralistic Universe» (نُشر في عام ١٩٠١)، بأكسفورد.
١٩٠٩	صدور كتابه «معنى الصدق ـ The Meaning of Truth».
١٩١٠	سعيه للمداواة من مرضه في أوروبا، ووفاته في السادس والعشرين من شهر أغسطس في شوكوروا.

الترتيب التاريخي لكتاباته الأساسية:

1878 "Quelques consid;rations sur la méthod subjective." Critique philosophique 6, no. 2:407-13. "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence," Journal of Speculative Philosophy 12:1-18.

1879 "Are We Automata?" Mind 4:1-22. "The Sentiment of Rationality." Mind 4:317-46. "The Spatial Quale." Journal of Speculative Philosophy 13:64-87.

1880 "The Association of Ideas." Popular Science Monthly 16:577-93. "The Feeling of Effort." Anniversary Memoirs of the Boston Society of Natural History, P. 32. "Great Men, Great Thoughts and the Environment." Atlantic Monthly 46: 441-59.

1884 "The Dilemma of Determinism." Unitarian Review 22:193-205. The literary Remains of the Late Henry James. Edited with an introduction by William James. Boston: Houghton Mifflin. "On Some Omissions of Introspective Psychology." Mind 9:1-26. "What Is an Emotion?" Mind 9:188-205.

1885 "On the Function of Cognition." Mind 10:27-44.

1886 "The Perception of Time." Journal of Speculative Philosophy 20:374-407.

1888 "What the Will Effects." Scribner's Magazine 3:240-50.

1889 "The Psychology of Belief." Mind 14:321-52.

1890 "The Hidden Self." Scribner's Magazine 7:361-73. "The Importance of Individuals." Open Court 4: 2437-40. The Principles of Psychology. 2 Vols. New York: Holt.

1891 "The Moral Philosopher and the Moral Life." International Journal of Ethics 1:330-54.

1892 Psychology (Briefer Course). New York: Holt. "What Psychical Research Has Accomplished." Forum 13:727-42.

1893 "Immediate Resemblance." Mind n.s. 2:509-10. "Mr, Bradley on Immediate Resemblance." Mind n.s. 2:208-10. "The Original Datum of Space Consciousness." Mind n.s. 2:363-65.

1894 "The Physical Basis of Emotion." Psychological Review 1:516-29.

1895 "The Knowing of Things Together." Psychological Review 2:105-24. "Person and Personality." Entry in Johnson's Universal Cyclopedia. 8 Vols. New York: D. Appleton? CO. 6:538-40.

1896 "Psychical Research." Psychological Review 3:649-52. "The Will to Believe." New World 5:327-47.

1897 The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Longmans, Green? CO.

1898 Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine. Boston: Houghton Mifflin. "Philosophical Conceptions and Practical Results." University of California Chronicle (1898), 1-24.

1899 "The Gospel of Relaxation." Scribner's Magazine 25:499-507. "The Philippine Question." Letter. Boston Evening Transcript, 4 March. "The Philippines." Letter. New York Evening Post, 10 March. "The Philippine Tangle." Letter. Boston Evening Transcript, 1 March. "Talks to Teachers on Psychology." Atlantic Monthly 83:155-62, 320-29, 510-17, 617-26. Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals. New York: Holt.

1902 "Pragmatic" and "Pragmatism." Entries in Dictionary of Philosophy and Psychology. 2 Vols. Ed. J. M. Baldwin. New York: Macmillan. 2:321. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green? Co.

1904 "Does 'Consciousness' Exist?" Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:477-91. "Humanism and Truth." Mind n.s. 13:457-75. "The Pragmatic Method." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:673-87. "A World of Pure Experience." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:533-43, 561-70.

1905 "The Essence of Humanism." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:113-18. "The Experience of Activity." Psychological Review 12:1-17. "How Two Minds Can Know One Thing." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:176-81. "La Notion de Conscience." Archives de Psychologie 5:1-12. "The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:281-87. "The Thing and Its Relations." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:29-41.

1907 "The Absolute and the Strenuous Life." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 4:546-48. "A Defense of Pragmatism." Popular Science Monthly 70:193-206, 351-64. "The Energies of Men." Philosophical Review 16:1-20. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York: Longmans, Green? Co. "Pragmatism's Conception of Truth." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 4:141-55.

1908 "Pluralism and Religion." Hibbert Journal 6:721-28. "The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstandings." Philosophical Review 17:1-17. " 'Truth' versus 'Truthfulness.' " Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 5:179-81.

1909	The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism." New York: Longmans, Green? Co. "The Philosophy of Bergson." Hibbert Journal 7:562-77. A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy. New York: Longmans, Green? Co.
1910	"Bradley or Bergson?" Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 7:29-33. "The Moral Equivalent of War," International Conciliation no. 27. "A Pluralistic Mystic." Hibbert Journal 8:739-59. "A Suggestion about Mysticism." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 7:85-92.

أعمال لويليام جيمس نُشِرَت بعد وفاته

1911	Memories and Studies. New York: Longmans, Green? Co. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy. New York: Longmans, Green? Co.
1912	Essays in Radical Empiricism. New York: Longmans, Green? Co.
1917	Selected Papers in Philosophy. New York: E. P. Dutton.
1920	Collected Essays and Reviews. New York: Longmans, Green? Co. Letters of William James. Boston: Atlantic Monthly Press.
1924	"Reason and Faith." Journal of Philosophy 24:197.
1943	Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co. Essays on Faith and Morals. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co. Pragmatism. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co.

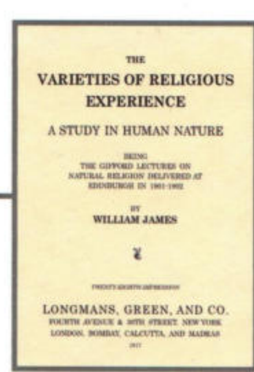
المصدر (مع إضافات من المُتَرْجِمَيْن):

Gerald E. Myers, William James-His Life and Thought (Yale University Press, New haven And London, 1986, p. xvii-xxi).

الفهرس



مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem-Beirut-Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com
Certified System
ISO 9001


THE
VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE
A STUDY IN HUMAN NATURE
BEING THE GIFFORD LECTURES ON NATURAL RELIGION DELIVERED AT EDINBURGH IN 1901-1902
BY
WILLIAM JAMES
LONGMANS, GREEN, AND CO.

تنويعات التجربة الدينية

دُعيَ جيمس عام ١٩٠١ إلى جامعة إدنبره في اسكتلندا لإلقاء محاضرات في مسألة الدين. ولم يكن يُعرف وقتئذٍ عنه سوى أنه أحد أهم فلاسفة أمريكا وأحد أكبر المشتغلين بعلم النفس. غير أن المفاجأة هي أن محاضراته تلك ستكون نقدًا صارمًا للمقاربات العلمية الوضعية والسيكولوجية والفلسفية التي تنظر إلى الدين بمنظار التجاوز، حتى صارت بفعل النقد الصارم الذي وجّهه إليها جيمس مقاربات ساذجة لم تدرك قيمة الدين، ولا حقّقت المدخل المنهجي المناسب لدراسته.

قدّم جيمس في محاضراته هذه طريقة منهجية غير مسبوقة في كيفية تناول التجربة الدينية وفهمها. وبمجرد صدور تلك المحاضرات في شكل كتاب، أحدثت دويًا هائلًا في الدراسات الفلسفية والدينية، حيث تنادى المهتمون بإشكالية الاعتقاد الديني، في مختلف الثقافات، إلى ترجمته ونقله.

وقد تأخرت للأسف ترجمة هذا المتن الثمين إلى اللسان العربي، لذا عزم مركز نهوض على سدّ هذا النقص، وهو على يقين بأن الكتاب سيكون إضافة نوعية للثقافة العربية.

تعريف بالكاتب

ويليام جيمس: وُلدَ ويليام جيمس في مدينة نيويورك في الحادي عشر من يناير عام ١٨٤٢. وهو فيلسوف أمريكي ومن روّاد علم النفس الحديث. له كتبٌ مؤثّرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوّف، والفلسفة البراغماتية. وكان شقيق الروائي المعروف هنري جيمس، وأليس جيمس كاتبة اليوميات. يُعتبر جيمس واحدًا من المفكّرين الروّاد في أواخر القرن التاسع عشر، ويعتبره الكثيرون أعظم الفلاسفة المؤثّرين الذين أنجبتهم الولايات المتحدة، فيما اعتبره آخرون «أبا علم النفس الأمريكي». وهو من المؤسسين الكبار للفلسفة البراغماتية، بجانب «تشارلز ساندرس بيرس» و«جون ديوي». توفي جيمس في السادس والعشرين من أغسطس عام ١٩١٠.



مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

السعر:
22 دولارًا أمريكيًا
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-470-022-8
9 786144 700228

INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM